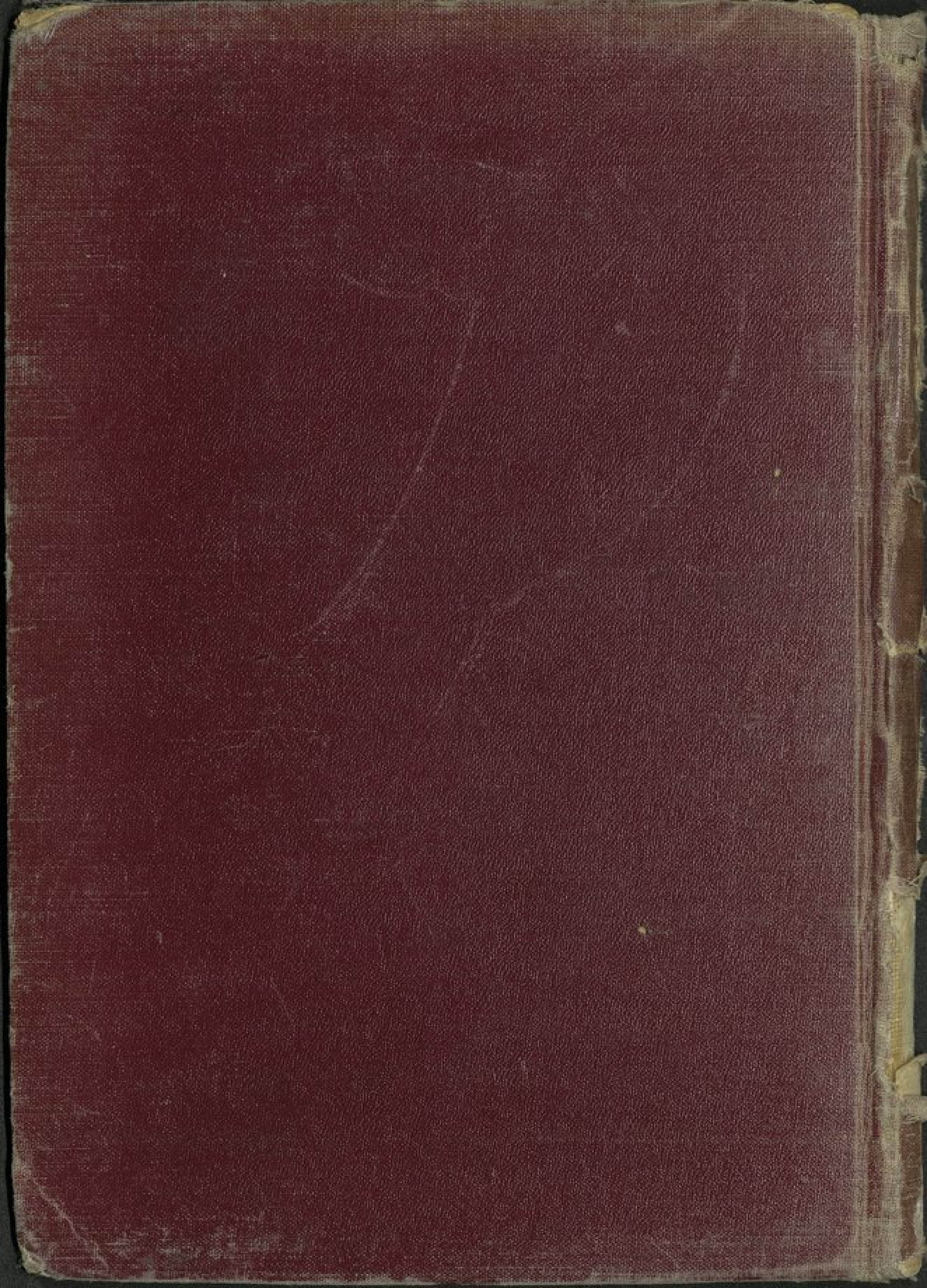
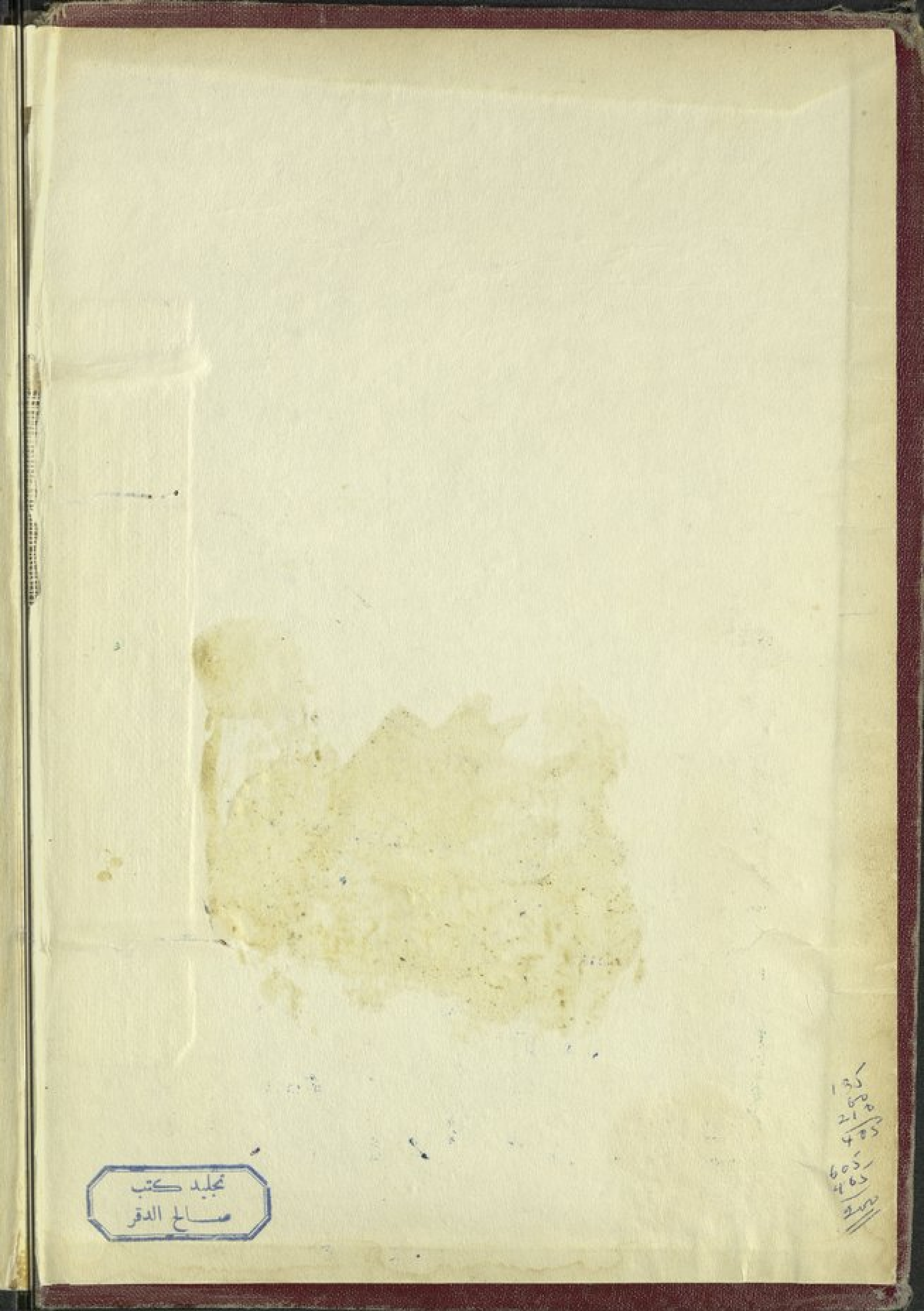
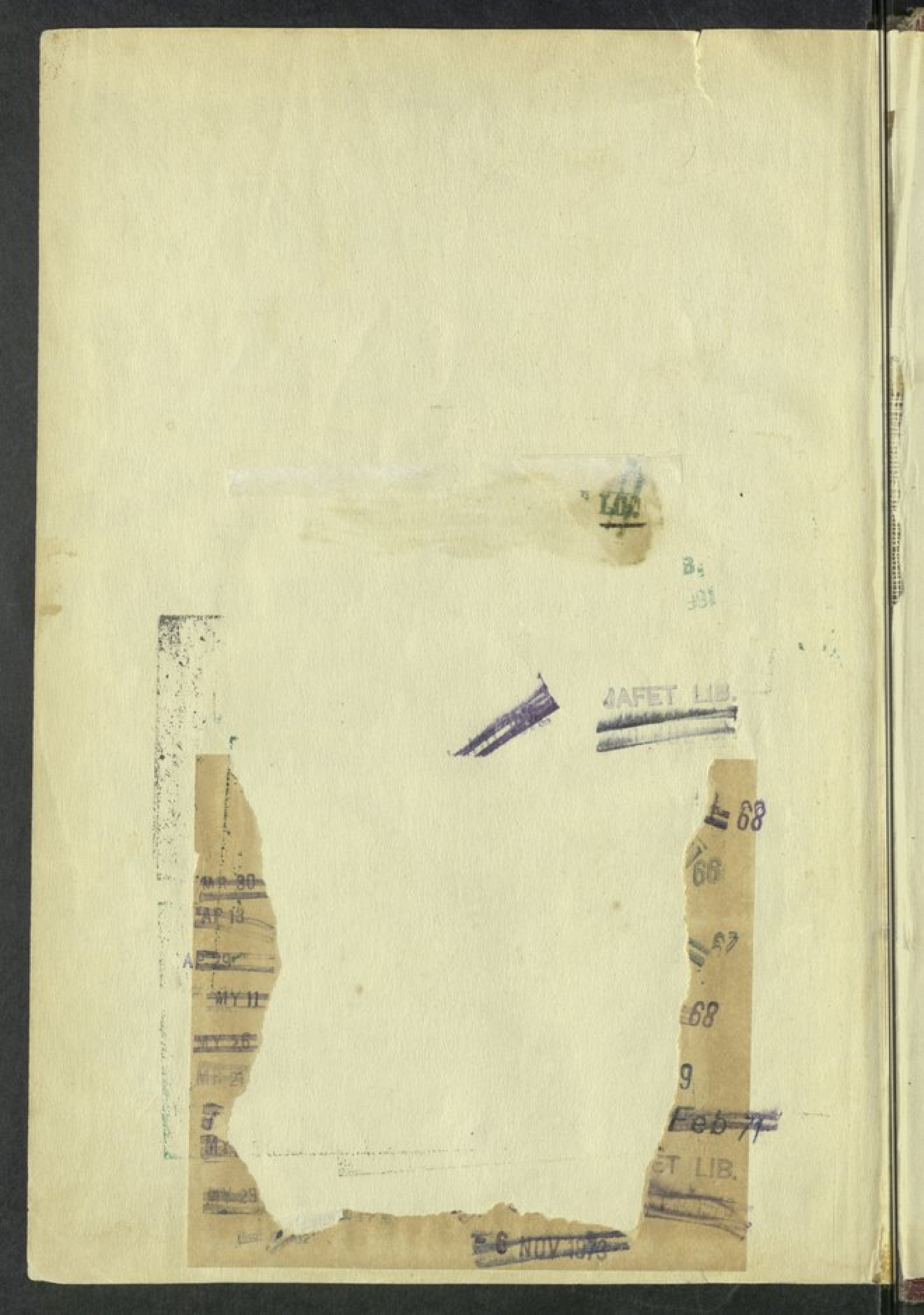
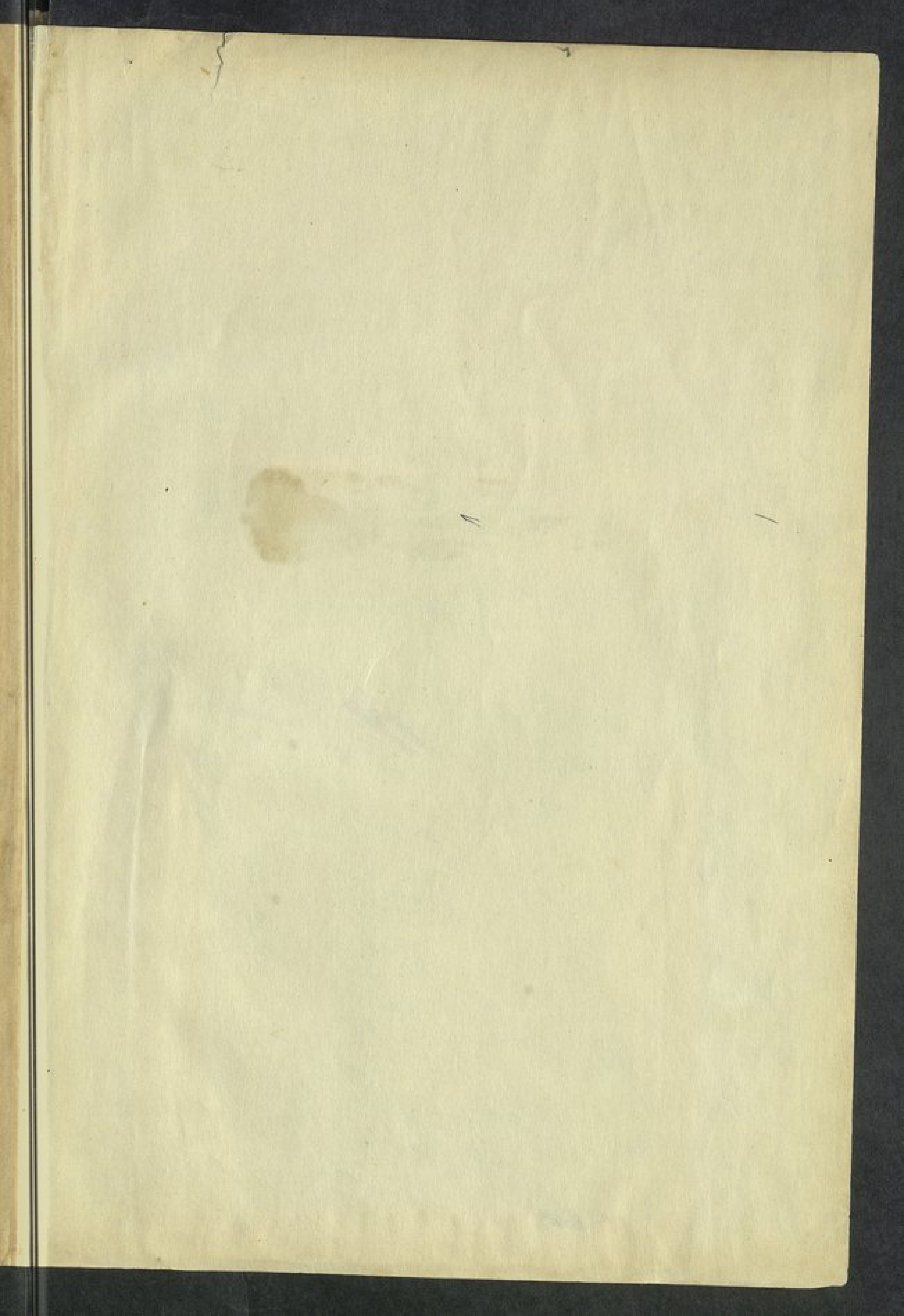
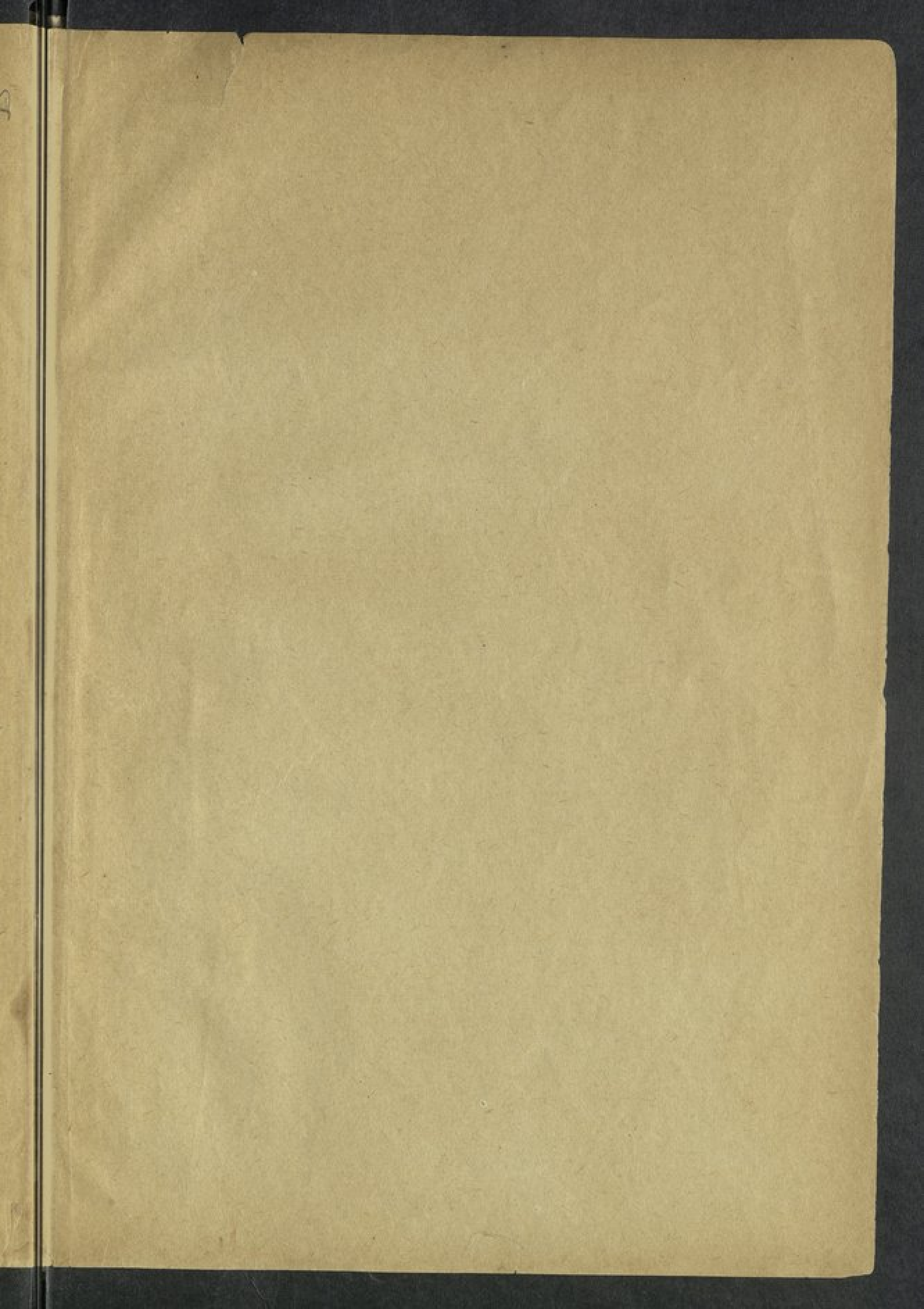



تجليد كتب
صالح الدقر





قديقال



رينه ديكارت

مقالة الطريقة

لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم

ترجمه الى العربية وشرحه وصدره بمقدمة

الدكتور

جميل صليبا

اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية
بيروت
١٩٥٣

قرأ هذه الترجمة ، وفقاً لاحكام منظمة الاونسكو :

انيس فريحه ، الاستاذ في جامعة بيروت الاميركية .

فؤاد افرام البستاني ، مدير دار المعلمين والمعلمات ، الاستاذ

في جامعة القديس يوسف

مقالة الطريقة

ديكارت

١٥٩٦ - ١٦٥٠

١ — حياة ديكارت وآثاره

وُلد رينه ديكارت في ٣١ آذار عام ١٥٩٦ في لاهاي من أعمال ولاية تورين . وكان أبوه مستشاراً في برلمان بريتانيا . أما امه فكانت بنت الحاكم العام في پواتيه. دخل مدرسة لافلش (La Flèche) اليسوعية ، وبقي فيها ثماني سنوات ، حتى السادسة عشرة من سنه (١٦٠٤ — ١٦١٢) . فأخذ من العلوم التي تدرس في سنواتها الثلاث الأخيرة بنصيب وافر. قرأ من كتب آرسطو ، في السنة الأولى المنطق ، وفي السنة الثانية الطبيعيات ، وفي السنة الثالثة والأخيرة كتاب ما بعد الطبيعة ، وكتاب النفس ، ودرس بالاضافة الى ذلك كتاب كلافيوس في الرياضيات والجبر ، وخرج من هذه المدرسة وهو كثير الشكوك في علوم زمانه ، لا يثق الا بالرياضيات . ثم انتقل الى باريس في عام ١٦١٣ ، واختلط بكثير من الكبراء . ثم قدم امتحاناته في الحقوق عام ١٦١٦ بمدينة پواتيه . وكان أبوه يريد ان ينشئه على ما ينشأ عليه نبلاء ذلك الزمان من لبس السلاح والخدمة في الجيش . فرحل الى هولاندة عام ١٦١٨ وتطوع في جيش الأمير موريس دوناسو الذي كان يحارب الاسبانيين ، وهناك عقدت بينه وبين العالم الهولاندي الشاب اسحق بيكمان أواصر المودة ، فكان يذاكره دائماً في المسائل الرياضية ، والفيزيائية . وفي عام ١٦١٩ رحل الى المانيا ، وحضر عند مروره بمدينة فرانكفورت تتويج الامبراطور فرديناند الثاني ، ثم تطوع في جيش الأمير ماكسيميليان

Ferdinand

دوباقيير ، وشاهد خلال خدمته في الجيش من أهواء الناس ما حبب اليه العزلة ، والبعد عن الضجيج والحركة ، ورأى كيف تصنع الآلات الحربية ، وكيف تستخدم لهدم الحصون ، فانصرف الى دراسة القوى المحركة وقوانين الميكانيك ، وما زال هذا «الجندي الفيلسوف» ينظر فيما يحيط به من الأشياء نظر المتعلم الناقد، حتى انكشفت له ذات ليلة (١٠ تشرين الاول ١٦١٩) خلال خلوته في غرفته بقرية من القرى الالمانية القريبة من مدينة أولم ، أسس علم عجيب ، وهذه الأسس التي سنتكلم عنها هي الطريقة التي اعتمد عليها في توحيد العلوم . وكان للمسالك التي سلكها أثر عميق في نفسه ، حتى مال الى قطع علاقته بالدنيا ، وأقبل بكنه الهمة على التصوف ، فانتسب الى جمعية وردة الصليب (Rose - Croix) ، وكان غرض هذه الجمعية طب الناس بالمجان ، فلم يزل يتردد بين تجاذب الحياة العملية ، ودواعي العلم والنظر، حتى رأى في نومه ذات ليلة أنه يقرأ أشعار أوزون (Ausone) باللغة اللاتينية : (*Quod vitae sectabor iter* — أي سبيل من سبل الحياة نتبع). فلما استيقظ من نومه عاد الى نفسه ، وعزم على شق طريق جديدة له في الحياة . وهذه الطريق هي الفلسفة.

وتابع ديكارت رحلاته بين عام ١٦١٩ و ١٦٢٨ ، فرحل اولاً الى ايطاليا عام ١٦٢٣ لزيارة كنيسة لوريت (Notre-Dame de Lorette) التي نذر على نفسه زيارتها ، خلال رؤياه التي قدمنا ذكرها. ثم رحل الى باريس عام ١٦٢٦ ، وعني فيها بدراسة الرياضيات ، وانكسار الضوء. وكتب كتابه المشهور *Regulae ad directionem ingenii* «القواعد لهداية الفكر» ، الذي لم ينشر الا عام ١٧٠١. وفي باريز اتصل ديكارت بالكردينال ريشيليو ، وبالكردينال دوبرول (De Bérulle) مؤسس الاوراتوار (Oratoire) ، الذي شجعه على متابعة بحوثه الفلسفية للدفاع عن الدين ، والرد على الملحدين . وكان لاقامته في باريس اثر عميق في نفسه ، فرأى اشياء كثيرة ، وتخيل خططاً كثيرة ، الا انه عقد النية في النهاية على قطع علاقته بالناس ، والرحيل ثانية الى هولاندة . حكى لنا

بايه (Baillet)[1] أن صاحبنا الجندي الفيلسوف ، لما عاد مع الكردينال ريشيليو من حصار لا روشل سمع محاضرة فلسفية ، عند السفير البابوي دي بانيه (de Bagné) فتصدى للرد على صاحبها ، وقطع جميع الحاضرين بأدلته الفلسفية ، وحججه المنطقية ، وبراهينه العقلية . فلما سمع الكردينال دوبرول منه ذلك أخذ عليه عهداً أن يقف نفسه للفلسفة ، وكان ديكارت الى ذلك العهد ، كغيره من النبلاء ، يحتقر الذين يضيعون عمرهم في كتابة الكتب ، فأثر قول دوبرول فيه ، وحمله على الرحيل الى هولاندة ، ليخلو فيها بنفسه ، ويشتغل بالرياضة والتأمل . وأقام في هولاندة احدى وعشرين سنة بين عام ١٦٢٨ وعام ١٦٤٩ ، قام خلالها برحلات قصيرة الى فرنسة ، وانكلترا ، والدانمارك ، وسواحل المانيا ، وعاد الى فرنسة مرة عام ١٦٤٤ ومرة في عام ١٦٤٧ ، ومرة أخيرة في عام ١٦٤٨ ، فاجتمع خلال زيارته الثانية بپاسكال ، ونصح له كما يقول ببحث مسألة الفراغ . أما رحلته الثالثة ، فقد شاهد خلالها يوم المتاريس ويوم المخدّقة البرلمانية ، وأثر في نفسه ما رآه من الاضطراب في باريس ، حتى قال ان هواء باريس يزعجه ويوحي اليه بالأوهام . قال رأيت في باريس أشخاصاً كثيرين يخطئون في آرائهم وحساباتهم ، حتى ظننت ذلك مرضاً عاماً في أهلها . وكان بالرغم من اقامته الدائمة في هولاندة يصعب عليه ان يقيم في البلد الواحد اكثر من سنة واحدة ، وكثيراً من كان يختار الاقامة في مدينة كبيرة لا يعرفه فيها احد ، فيتمتع بالعزلة وهو بين الناس ، او يختار لنفسه منزلاً فخماً في ظاهر احدى المدن يجهزه بجميع وسائل الراحة ، متخفياً عن جميع معارفه وأصدقائه ، ولم يكن بين أصدقائه من يعرف عنوانه الّا صديقه الحميم الأب مرسن ، الذي كان زميله في مدرسة لافلش ، فكان أصحابه ، اذا ارادوا الاتصال به ، يكتبون اليه عن طريق مرسن هذا .

◆

لقد كان ديكارت معتدل القامة ، كبير الرأس ، عريض الجبهة بارزها ، أسود الشعر ، فلما بلغ الثالثة والأربعين من سنه ، وضع على رأسه شعراً مستعاراً

١) Adrien Baillet, *La vie de M. Descartes*. Paris, 1691

من لون شعره الأصلي ، لا للزينة ، ولكن لحفظ صحته ، ووقاية رأسه من البرد . وكان له عينان منفرجتان ، وأنف طويل ، وفم عريض ، تحته شفة بارزة ، ووجه بيضاوي ذو لون زيتوني شاحب ، فيه خال صغير يغيب ويظهر ، وتبدو عليه ملامح التأمل والجفاء . وكان صوته ضعيفاً خافتاً ، لمرض في رئتيه. وقد ورث عن والدته سعالاً حاداً ، لازمه كل أيام حداثته . فلما بلغ التاسعة عشرة من سنه عزم على العناية بصحته دون استشارة الأطباء ، فوضع لحياته نظاماً معتدلاً مرّن نفسه فيـه على الحركات الرياضية . وكان يعنى بملابسه في غير تكلف ، ولا تبهرج ، يحب من الألوان اللونَ الأسود ، ويلبس في سفره قلنسوة رمادية سمراء . ترك له والده وخاله ثروة بلغت ستة آلاف أو سبعة آلاف ليرة ، ومنحته الحكومة الفرنسية في السنوات العشر الأخيرة من حياته مبلغاً قدره ثلاثة آلاف ليرة . ولم يكن بخيلاً ولا مسرفاً ، ولكنه كان ، على كل حال ، يحسن الدفاع عن مصالحه. ومن عجيب أمره أن الحزن والخوف كانا يزيدان في شهوته الى الطعام. ولكنه اقتصر في أيامه الأخيرة على الأطعمة الخفيفة ، لا يشرب الّا القليلَ من الخمر ، ولا يأكل الا القليلَ من اللحم ، ويكثر من أكل الفاكهة ، وجذور النبات . وكان يعتقد ان الانسان ، اذا اعتدلَ في طعامه على نحو ما فعل ، استطاع ان يعيش اربعة اجيال. ومن عادته ايضاً انه كان ينام عشر ساعات، او اثنتي عشرة ساعة كل ليلة ، فاذا استيقظ من نومه في الصباح ، بقي في فراشه يقرأ ، ويكتب ، ثم يتناول طعام الغداء. في الساعة الثانية عشرة، ثم يروّح بعد ذلك عن نفسه بالتحدث الى بعض الناس، أو بالعمل في الحديقة ، أو بركوب الخيل ، ولا يعود الى عمله الّا في الساعة الرابعة بعد الظهر ، دائباً عليه حتى ساعة النوم.

كان كثير اللطف مع خدمه ومستخدميه، يعامل كتابه وأمناء سره معاملة الأنداد ، حتى لقد اختص مرضعته بمعاش دائم أجراه عليها حتى موته . ولم يكن له علاقات اجتماعية كثيرة ، ولم يخالط إلّا كبارَ القوم. وربما كان أحسن دليل على حسن اختياره لأصدقائـه ودّه للاميرة اليصابات ، التي وجد فيها

مثال المرأة الصالحة . وهو يقول فيها انها جمعت الى شدة اللطف قوة الذكاء ، وسعة الإحاطة بالعلوم ، حتى لقد أهدى اليها كتابه « مبادئ الفلسفة » ، ولم يعدها صديقته المخلصة فحسب ، وانما عدها تلميذته الأمينة الصادقة .

وفي هذا الجو من العزلة ، والصفاء ، والهدوء ، والتجرد ، والترفع عن الأهواء والشهوات ، كتب ديكارت أمهات كتبه ، فبدأ بين عام ١٦٢٨ — ١٦٢٩ بتأليف كتاب مختصر في علم ما بعد الطبيعة ، للبرهان على وجود الله والنفس ، توطئة لمباحثه في الطبيعيات ، ولكنه أجل النظر فيه بعد ذلك ، واشتغل في الطبيعيات ، فكتب « كتاب العالم » (*Traité du Monde*) وساقه بحثه في انعكاس الشمس على الغيوم المؤلفة من بلورات الجليد الى إيضاح جميع ظواهر الطبيعة ، من تكون السيارات ، الى ثقل الأجسام ، وظواهر الحياة . وبينما كان منصرفاً الى البحث في هذه الأمور ، اذا بنبأ يأتيه من ايطاليا ، ويغير وجهة نظره . وهذا النبأ هو حكم هيئة التفتيش على غاليله بالمروق من الدين ، لقوله بدوران الأرض ، على مذهب كوپرنيكس . قال ديكارت في كتاب بعث به الى صديقه مرسن : « لقد حيرني هذا الحكم كثيراً ، حتى عزمت على احراق أوراقي ، او اخفائها عن الناس . إني اعترف لك الآن ، وأقول : إذا كانت حركة الأرض باطلة ، فان أسس فلسفتي باطلة كلها ، لأن هذه الأسس تبرهن على حركة الأرض برهاناً ليس فيه مجال للالتباس ، وهي — أي حركة الأرض — مرتبطة بجميع مباحث كتابي ، فلو فصلت عنها ، لاختل الباقي ، اختلالاً شنيعاً » . وهكذا ظل « كتاب العالم » محفوظاً في أوراق ديكارت ، ومكتوماً عن الناس ، ولم ينشر الا بعد وفاته بسبع عشرة سنة أي في عام ١٦٦٧ .

ولا شك ان ديكارت كان يعلم ، قبل الحكم على غاليله ، أن مذهب كوپرنيكس مخالف لتعليم الكنيسة ، فقد أعلنت الكنيسة ذلك منذ عام ١٦١٦ ، وانتشر هذا الخبر في جميع انحاء أوربة . فمن العجيب اذن ان يدعي ديكارت الخضوع للكنيسة ، ويعنى مع ذلك بتقرير أمور مضادة

لتعليمها ، وأعجب من هذا كله أنْ يتحيّر من حكم الكنيسة على غاليله . فهل زلزل بحثه العلمي عقائدَه الايمانيَّة ، أم شكَّ بعد هذا الحكم في مذهب كوبرنيكس ، أم خاف عاقبة الخروج على الكنيسة ؟ . لا لعمري ، لقد ظلَّ ديكارت كل أيام حياتــه مؤمناً بالدين ، وبمذهب كوبرنيكس معاً . وما منعه من نشر كتابه خوفُه على نفسه ، لأنــه كان مقيمًا في هولانده ، فلا فرنسة تعترف بقرارات المحاكم الرومانيــة ، ولا هولاندة البروتستانية تؤاخذه على مخالفتها . فهو لم يخشَ اذن شيئاً من هذا ، وانما خشي أن يقال عنه إنه خرج على سلطة الكنيسة في بلد خارج عليها . ولو كان مقيمًا في ايطاليا (مثلاً)، لكان أجرأ على التصريح برأيه ، ولكنه لم يشأ أن ينسب الى العقوق ، أو الى الهزيمة ، ففضّل طي كتابه على نشره . ولم يشقّ عليه هذا الأمر كثيراً ، لأنه كان ، كما قلت ، نبيلاً يعد صناعة الكتابة مزرية بالنبلاء . فلما اطلع اصحابه على عزمه توسلوا اليه في نشر كتابه ، فأبى ذلك ، ووعد بتأليف كتاب جديد ، يشرح فيه طريقته ، ويبيّن فيه النتائج العلمية التي اهتدى اليها ، وهذا الكتاب الذي وعد به هو « مقالة الطريقة » (*Discours de la méthode*)

فأنت ترى ان ديكارت لم يقلــع نهائيًا عن نشر الحقائق العلمية التي اهتدى اليها في الطبيعيَّات ، لأنه نشر مع كتاب مقالة الطريقة ثلاث مقالات ملحقة به ، وهي : الآثار العلوية ، وانكسار الضوء أو البصريَّات ، والهندسة ، وكان غرضه من هذا النشر « فتح الطريق واختبار المفازة » . أمَّا مقــالة انكسار الضوء ، فقد فرغ منها في عام ١٦٣٥ ، وضمَّنها فصولاً مختلفة ، احدها يبحث في آلة لقطع الزجاج ونحته ، والثاني يبحث في انكسار الضوء ، والثالث في الابصار ، وهــذا الفصل مقابل لأحد فصول كتابه في العالم . وأما مقالة الآثار العلوية ، فقد ألّفها في صيف عام ١٦٣٥ ، ثم اتبعها بمقالة الهندسة في عام ١٦٣٦ ، وسمَّى كتابه هذا في أول الأمر بمشروع علم شامل من شأنه ان يرقى بطبيعتنا الى أعلى مراتب الكمال ، ثم سماه بعد ذلك بمقالة الطريقة لحسن قيادة العقل ، وللبحث عن الحقيقة في العلوم .

كتب ديكارت هـذا الكتاب باللغة الفرنسية ، وجعله على قسمين : احدهما علمي ، والآخر فلسفي. أما القسم العلمي فكان قوياً جداً ، وأما القسم الفلسفي فقد كان مشتملاً على بعض ما ذهب اليه في علم ما بعد الطبيعة وكان من السهل على العلماء المعاصرين لديكارت أن ينتقدوا هذا القسم الأخير ،فردوا عليه ، وردَّ عليهم ،وساقه ذلك الى تأليف كتاب جديد باللغة اللاتينية ضمَّنه تأملاته الفلسفية ، وهو كتاب التأملات (Les Méditations)[1]. واتخذ ديكارت كل حيطة لعرض مبادئه في هـذا الكتاب بأسلوب واضح يفهمه جميع الناس ، فأَطْلَعَ عليه اولاً اللاهوتي الهولاندي كاتروس (Caterus) ، ثم بعث به الى صديقه مرسن في عام ١٦٤٠ مصحوباً بتعليقات كاتروس ، وطلب اليه ان يطلع اللاهوتيين عليه لابداء رأيهم فيه ، حتى اذا وجدوا فيه شيئاً يحتاج الى التغيير غيَّره ، او شيئاً ناقصاً أتمَّه . وأهدى الكتاب الى علماء الصوربون طالباً منهم تأييد حججه البرهانية في الذبِّ عن حياض الدين ، والردِّ على الملحدين . وجمع له مرسن ردود علماء اللاهوت ، على هذه التأملات الست ، وبعث اليه ايضاً بردود هوبس ، و آرنولد وغاسندي ، ونشر الكتاب بعد ذلك في عام ١٦٤١ مع ردود العلماء ، وأجوبة ديكارت عليها . ثم تُرجم بعد ست سنوات الى اللغة الفرنسية ، وعُرضت الترجمة على ديكارت فصحَّحها ، وأدخل عليها بعض التغيير ، وزاد عليها بعض التعليقات. وتعدّ هذه الترجمة اليوم مساوية للأصل في صحتها وضبطها .

وقد يظن لأول وهلة ان في ميل ديكارت الى نشر أفكاره شيئاً من الطموح الشخصي. الّا ان الناظر الى حياته يدرك ان هـذا الميل ليس سوى ظاهرة من ظواهر شعوره بقيمة الحقائق التي كشف عنها ، وهو شعور محمود ، ومن كرم النفس ان تعرف قيمتها ، وان تدركَ الحدود التي يجب عليها الوقوف

---

١) عنوان هذا الكتاب باللغة اللاتينية :
Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur.

عندها . لقد ادرك ديكارت كل هذا ، فأراد ان يذيع أفكاره على الناس. فأعرب لهويغنس (Huyghens) في عام ١٦٤٢ عن رغبته في نشر كتاب العالم باللغة اللاتينية ، بعنوان « جامع الفلسفة » (*Summa philosophiae*) ، وقال ان غرضه من ذلك ان يجعل أفكاره على طرف الثمام ، حتى يفهمها كل من يعانده من الفلاسفة المدرسيين. وكتاب جامع الفلسفة هذا هو « كتاب المبادئ » (*Principes de philosophie.*) الذي ظهر في عام ١٦٤٤ ، وتوخى ديكارت فيه التودد لأساتذته القدماء من علماء الجزويت ، لأنهم كانوا ، كما يقول ، أقدر الناس على نشر فلسفة جديدة مباينة لفلسفة آرسطو ، ولم يعنَ ديكارت بعد نشر هذا الكتاب الا بمسائل الأخلاق ، فكتب إلى الاميرة اليصابات بنت فردريك ملك بوهيميا المخلوع كثيراً من الرسائل ضمّنها آراءه في اللذة ، والألم ، والخير ، والشر ، والسعادة ، والشقاء . وجمع هذه الآراء بعد ذلك في « كتاب الأهواء » (*Des Passions*) الذي ظهر عام ١٦٤٩ .

ولم يجد ديكارت خلال اقامته الطويلة في هولاندة الهدوء الذي كان ينشده ، لأن نشر مقالاته العلمية أثار حوله ضجة كبيرة ، فانتقد مورن وهوبس آراءه في انكسار الضوء ، وناقش الرياضيان الفرنسيان فرما وروبرفال مقالته في الهندسة ، حتى شوّها سمعته في الاوساط العلمية الفرنسية. ولكن ديكارت لم يقصر في الرد على مخالفيه ، بل أظهر في رده عليهم من الحذق والمهارة ما دل على صحة طريقته وقوة اسلوبه.

اما في هولاندة فقد رأى رجال الدين والجامعيون ان في نجاح فلسفة ديكارت خطراً على الدين ، فتصدوا للرد عليها . وبلغت المناظرة في جامعة اوترخت درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد ، وكان بين المتناظرين رجيوس استاذ الطب و فوتيوس (Voëtius) استاذ اللاهوت ، وكان رجيوس هذا يعطي دروساً خاصة في الطبيعيات ، على طريقة ديكارت ، يهدم بها فلسفة آرسطو ، وكان فوتيوس يرد عليه ويدافع عن آرسطو ، وأدى ذلك الى كثير من الفوضى والاضطراب ، حتى اضطر مجلس الشيوخ في السابع عشر من

شهر آذار عام ١٦٤٢ الى اتخاذ قرار بمنع تدريس فلسفة ديكارت . ومما جاء في قرار مجلس الشيوخ ان هذه الفلسفة بدعة جديدة ، تبعد عقول الشبان عن الفلسفة القديمة الصحيحة ، وانها مشتملة على كثير من الآراء الباطلة والأقوال المتناقضة . فلما رأى ديكارت ذلك اضطر الى الدفاع عن نفسه ، فبرأته جامعة Groningue عام ١٦٤٥ ، اما قضاة اوترخت فلم يرجعوا عن رأيهم قيد أنملة ، بل اتهموه من جديد بأن في كتابه الذي بعث به الى فوتيوس كثيراً من التشنيع والقدح . وما أفاد ديكارت من انتصار رجيوس له شيئاً يذكر ، لأن هذا الأخير كان عاجزاً عن فهم فلسفته على حقيقتها ، ودام الامر على هذه الحال حتى عام ١٦٤٧ ، فظهر في الأفق عدو جديد من جامعة ليدن ، وهو اللاهوتي رڤيوس (Revius) الذي اشتد على ديكارت ، واتهمه بالمروق من الدين ، والكفر بالله . ولما كانت قوانين ليدن تعاقب الكافرين والملحدين ، طلب ديكارت الى سفير فرنسة ان يتدخل في الأمر ، ولولا تدخل السفير لحكم عليه بالابعاد من هولاندة وبدفع غرامة مالية .

وكان لديكارت صديق كثير الاعجاب به ، وهو شانوت (Chanut) سفير فرنسة في السويد . فأشار هذا السفير على الملكة خريستين بدعوة ديكارت الى بلاطها . فكتبت اليه تدعوه الى استوكهولم . وصعب على ديكارت في اول الأمر ان يترك عزلته ، ولكن الضجة التي قامت حوله في هولاندة ، ومله من الكتابة في هذه السنوات الأخيرة ، ورغبته في حمل ملكة السويد على حماية الأميرة اليصابات صديقته ، كل ذلك حفزه في النهاية الى تلبية الدعوة . فسافر في عام ١٦٤٩ الى استوكهولم ، ولقي من عناية الملكة خريستين به ما حبب اليه الاقامة عندها ، ولكن هواء السويد البارد لم يرحم رئتيه الضعيفتين ، فاعتلت صحته ، ومات بالتهاب الصدر في الحادي عشر من شهر شباط عام ١٦٥٠ ، وعمره ثلاثة وخمسون عاماً .

٢ ـ فلسفة ديكارت

آ - الخطوط العامة لفلسفة ديكارت

يقول سكرتان (Secretan) في كتاب فلسفة الحرية (*Philosophie de la liberté*) ، ص ١١٣ :

١ ـ أراد ديكارت أن يبدأ ببناء العلم من أوله ، اي أن يقيمه على حقيقة أولى يقينية .

٢ ـ فاستنبط من هذه الحقيقة الاولى المعلومة معياراً عاماً لليقين .

٣ ـ ثم اعتمد على هذا المعيار العام ، فارتقى من الحقيقة الاولى المعلومة الى الحقيقة الاولى بذاتها اي الى المبدأ الكلي .

٤ ـ ثم استنبط من هذا المبدأ الكلي معياراً عالياً للحقيقة مؤيداً للمعيار الاول .

٥ ـ ثم استند في النهاية الى هذا المبدأ الكلي ، والى المعيارين السابقين ، فاستنبط المبادئ المباشرة للأشياء ، وأعاد بناء العالم الحقيقي .

ان هذه الخطوط العامة لفلسفة ديكارت ستتجلى لنا تماماً خلال بحثنا عن طريقته وآرائه في النفس ، والاله ، والعالم .

ب - طريقة ديكارت

يرى ديكارت ان اول اصلاح فكري يجب على الفيلسوف ان يقوم به هو الظفر بطريقة قوية توصله الى المعرفة الحقيقية . ولو ظفر الفلاسفة السابقون بهذه الطريقة القوية ، لما خبطوا في مباحثهم خبط عشواء . قال : « الناس مسوقون برغبة في الاستطلاع عمياء ، حتى انهم يوجهون اذهانهم غالب الأمر في طرق مجهولة ، لا تحقيقاً لأمل صائب ، بل لكي يجربوا اذا كان ما يبحثون عنه حقاً . مثلهم في ذلك مثل رجل استولت عليه رغبة جنونية في ان يكشف كنزاً ما ، فتراه لذلك يقضي وقته متجولاً منقباً في كل مكان ، ليرى هل ترك احد السائحين او العابرين كنزاً هناك » . (القواعد لهداية العقل ، القاعدة ٤)

وكذلك حال أكثر العلماء، انهم اذا لم يكن لهم منهج يسيرون عليه لم يصلوا الى الحق الّا اتفاقاً. «وخير للإنسان ان يعدل عن التماس الحقيقة من ان يحاول ذلك من غير طريقة». «ان الدراسات التي تسير من غير ترتيب ولا نظام... تحجب أنوار الفطرة، وتطمس عيون الذهن». «ومن اعتاد ان يسير هكذا في الظلام، ضعف بصره ضعفاً يصبح من العسير عليه أن يتحمل الضوء الساطع».

فاول شيء يجب على الفيلسوف ان يقوم به هو البحث عن طريقة قوية، ثم الأخذ بهذه الطريقة في النظر والعمل. وهذه الطريقة هي، كما قال ديكارت، «قواعد مؤكدة بسيطة، اذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة، كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما هو خطأ، واستطاع دون ان يستنفد قواه في جهود ضائعة أن يصل بذهنه الى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته». (القواعد لهداية العقل، القاعدة الرابعة). ولكن أين نبحث عن هذه الطريقة، هل نجدها في منطق آرسطو، أم في مناهج السكولاستيك؟. لم يقتنع ديكارت بالطرق المألوفة في منطق آرسطو، ولا بتلك الأقيسة المنطقية التي شاعت في القرون الوسطى، لأنها كما قال تفرض الشيء الذي تطلب البحث عنه، ولا تصنع شيئاً أكثر من أن تعرقل حركة الذهن الطبيعية، لا بل هي توجه عقولنا في دائرة آلية، وتعفينا من التفكير، دون أن توصلنا الى الكشف عن الحقيقة. فلنبحث اذن عن طريقة جديدة تنقذنا من العقم، وتدفعنا الى الأمام. إن هذه الطريقة الجديدة هي الطريقة التي سلكها الرياضيون في مباحثهم اليقينية. وهي لا تنطبق على الرياضيات وحدها، بل تنطبق على جميع العلوم، لأن العلوم في نظر ديكارت مرتبطة بعضها ببعض، والطريقة التي تصلح لمعالجة الأشياء البسيطة تصلح في الوقت نفسه لمعالجة الأشياء المركبة. قال ديكارت: «ان هذه السلاسل الطويلة من الحجج البسيطة والسهلة التي تعوّد علماء الهندسة استعمالها للوصول الى أصعب براهينهم، أتاحت لي أن أتخيّل ان جميع الأشياء التي يمكن ان تقع في متناول المعرفة الانسانية تتعاقب على صورة واحدة».[1]

١) راجع مقالة الطريقة : القسم الثاني

ان المثل الأعلى للعلم الحديث هو العلم الرياضي . بل العلم لا يكون علماً حقيقياً الا اذا كان يقينياً . لقد كان موضوع العلم عند فلاسفة القرون الوسطى البحث في الكيفيات . أما ديكارت فقد جعل الكمية موضوع العلم ، وجعل المنهج الرياضي أساساً لجميع العلوم . قال ديكارت : « واذن لا بد أن يكون هناك علم عام يفسر كل ما نبحث عنه متعلقاً بالترتيب والتناسب ، بقطع النظر عن تطبيقها في مادة خاصة ، وهذا العلم هو الرياضيات الكلية الشاملة » (القواعد لهداية العقل ، القاعدة ٤) . وقد يبدو لنا لأول وهلة أن ارجاع كل شيء الى الرياضيات محال ، وأن ارجاع المشكلات الخلقية والفلسفية الى معادلات جبرية وهم باطل ، ولكن ذلك لا يمنع من معالجة هذه الموضوعات كلها معالجة رياضية . فالطريقة التي يريد ديكارت أن يسلكها في مختلف العلوم إنما هي طريقة الرياضيات . لقد قال أفلاطون قبله : من لم يكن مهندساً ، فلا يدخل علينا ، وهذا القول الأفلاطوني يشير الى ضرورة الأخذ بالطريقة الرياضية في معالجة المسائل الفلسفية والعلمية .

فما هي هذه الطريقة ؟ يقول ديكارت : ان طريقته تشتمل على أحسن ما اشتمل عليه المنطق والتحليل والجبر :

أما المنطق فليس فيه وحده كبير فائدة لأنه يقتصر على البرهان ان حقيقة من الحقائق منطوية في حقيقة اخرى ، ويعجز عجزاً تاماً عن أن يكشف لنا أية حقيقة جديدة . وهو أيضاً يصلح لايضاح المعلوم لا لتعلم المجهول . فطريقة ديكارت ليست مقتبسة اذن من المنطق ، وإنما هي مقتبسة من الهندسة والجبر .

فالهندسة تسير على طريقة التحليل ، كما وصفها لنا الرياضي اليوناني پاپوس (Papus) . وخلاصة ذلك اننا اذا أردنا أن نبرهن على قضية من القضايا ، أرجعناها الى قضية ثانية أبسط منها ، ثم أرجعنا هذه القضية الثانية الى قضية ثالثة أبسط منها ، حتى نصل في النهاية الى قضية معلومة نستطيع البرهان عليها . فالتحليل مشتمل اذن على تأليف سلسلة من القضايا ، أولها القضية المراد اثباتها ، وآخرها القضية المعلومة . فاذا سرنا من الاولى الى الأخيرة ، كانت كل قضية

نتيجة للتي بعدها ، وكانت القضية الاولى نفسها نتيجة للقضية الأخيرة وصادقة مثلها . وما ينطبق على القضايا الهندسية ينطبق أيضاً على حلّ المعادلات الجبرية. وجماع ذلك كله ان يستبدل العقل بالأشياء المركبة أشياء بسيطة ، وبالأشياء الصعبة أشياء سهلة . قال ديكارت : «لم أجد كبير عناء في البحث عن الامور التي يجب الابتداء بها ، لأنني كنت أعرف من قبل ان الابتداء يجب ان يكون بابسط الأشياء وأسهلها معرفة »[1] . وهذه الأشياء البسيطة هي المعاني البديهية ، الواضحة والبينة . واذا كان للعلوم الرياضية يقين لا نزاع فيه، فيقينها آتٍ من بداهة المعاني التي تصطنعها ، ومن الترتيب الذي يجري عليه تسلسل هذه المعاني . فاذا أردنا أن نضفي على العلم يقيناً يعدل يقين الرياضيات ، وجب علينا ان نبحث عن المعاني الواضحة البينة ، وان نُرتب جميع معانينا في نظام خاص . وهذه البداهة وهذا الترتيب إنما يصل اليها الذهن بفعلين اثنين: هما الحدس ، والاستنتاج.

أما الحدس[2] (*Intuition*) فهو عند ديكارت الاطلاع العقلي المباشر الذي يدرك به الذهن بعض الحقائق التي تذعن لها النفس ، وتوقن بها . فما قاله : « أنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس – المتغيرة – ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المباني ، وانما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خاص منتبه بدرجة من السهولة والتميّز لا يبقى معها مجال للريب ، او التصوّر الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده » . (القواعد لهداية العقل ، القاعدة ٣) . فالحدس عند ديكارت عمـل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق ، « يفهمها بتمامها في زمانٍ واحد ، لا عـلى التعاقب » ، وهذا على عكس الاستنتاج ، الذي «لا يتم في زمان واحد ، ولكنه يقتضي حركة من حركات الذهن» ، وانتقالا من شيء الى آخر. هكذا بالحدس يعلم كل واحد منا انه موجود، وانه يفكر،

---

١) راجع مقالة الطريقة : القسم الثاني

٢) قال الجرجاني في تعريفاته : « الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ الى المطالب ويقابله الفكر » .

وانّ المثلث شكل ذو ثلاثة أضلاع ، وان الكرة ليس لها الا سطح واحد ، ويعلم حقائق اخرى غير هذه.

والحدس عند ديكارت لا يختلف كثيرًا عن الحدس الذي عرفه القدماء.. فهو يدل عند آرسطو على ثلاثة أشياء وهي :

١ - تصور الحدود قبل ان يتم بها تأليف الحكم .

٢ - ادراك الوحدة التي تربط عناصر التصور بعضها ببعض .

٣ - ادراك الشيء الحاضر في الذهن من حيث هو حاضر .

وهو يدل عند ابن سينا على حركة الذهن التي يصيب بها الحد الأوسط اذا وضع المطلوب، او يصيب بها الحد الأكبر اذا اصيب الأوسط ، « وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول » (النجاة ، ص ١٣٧ ، من طبعة القاهرة).

وهذه المعاني كما ترى ليست بعيدة عن المعنى الذي ذهب اليه ديكارت ، لأن الحدس عنده يدرك الطبائع البسيطة (*Natures Simples*) التي يتألف منها كل شيء . والطبائع البسيطة هي الخواص الطبيعية المجردة التي يدركها الذهن مباشرة ، ويستطيع ان يستخلص منها جميع الطبائع الأخرى . مثال ذلك الامتداد ، والحركة ، والشكل ، والزمان . وقد سميت بسيطة لأن معرفتها بلغت « من الوضوح والتمييز مبلغاً يمنع الذهن من تقسيمها الى طبائع أخرى أكبر تميزًا منها »[1] . ومعرفتنا بالطبائع البسيطة خالية من الخطأ ، لأن الفكرة في ذاتها صحيحة دائمًا ، والخطأ لا يكون إلا في الحكم . قد يكون تصور بعض الطبائع مجتمعة اسهل من تصورها منفصلة ، مثال ذلك انني ادرك المثلث من غير ان الاحظ ان معناه يحتوي على معنى الزاوية ، ومعنى الخط . ولكن سهولة تصور المثلث لا تمنع من القول ان طبيعته مركبة من طبائع أوضح منه وأبسط ، وهذه الطبائع ، كالامتداد ، والحركة ، والشكل ، ليست تصورات تتألف منها الأحكام ، وانما هي حقائق بسيطة تتألف منها حقائق أخرى .

والحدس لا يقتصر على المعاني والأفكار ، بل يتناول أيضاً حقائق لا

١) قواعد لهداية العقل ، القاعدة ١٢

تقبل الشك ، كعلمك أنك موجود ، وأنك تفكر ، وأن الكرة ليس لها الّا سطح واحد. ومعنى ذلك أن الوجود والفكر هما طبيعتان بسيطتان، لا ندركهما الّا في موضوع ، ولا نستطيع ان نعزلهما عنه الّا بالتجريد .

وأخيرًا بالحدس ندرك الرابطة التي بين احدى الحقائق والحقيقة التابعة لها مباشرة . مثال ذلك : اذا صح ان ١+٣=٤ وأن ٢+٢=٤ ، لزم من ذلك أن ١+٣=٢+٢ ، وهذا يعني ان الشيئين المساويين لشيء ثالث متساويان ، فهذه البديهية أو الأولية انما ظهرت للعقل من ادراك الرابطة التي بين هذه الحقائق إدراكاً حدسياً .

وقصارى القول اننا ندرك بالحدس ثلاثة أشياء ، هي : الطبائع البسيطة، والحقائق التي لا تقبل الشك ، والروابط التي تربط الحقائق بعضها ببعض . ولذلك سمّى ديكارت الحدس نورًا طبيعيًا (*Lumière naturelle*) أو غريزة عقلية ، تكتسب بها معارف كافية للبرهان على قضايا كثيرة .

والفعل الثاني الذي يعتمد عليه ديكارت لبلوغ اليقين هو الاستنتاج (*Déduction*) . وهو طريقة نفهم بها جميع الحقائق التي هي نتيجة لحقائق اخرى . وهذا الاستنتاج الديكارتي يختلف عن القياس المنطقي الذي وضع آرسطو قواعده ، لأن القياس القديم انما هو ارتباط بين التصورات ، أما الاستنتاج فهو ارتباط بين الحقائق . ثم ان علاقة الحدود الثلاثة في القياس خاضعة لقواعد معقدة تطبق بطريقة آلية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة ، في حين ان الاستنتاج انما يعرف بواسطة الحدس ، معرفة بديهية. ومن خصائص القياس انه ينحل الى علاقات ثابتة بين تصورات ثابتة ، سواء أأدركها العقل أم لم يدركها ، أما الاستنتاج فهو « حركة فكرية متصلة تدرك الأشياء واحدًا بعد الآخر ادراكاً بديهياً »[1] . واذن لا محل في الاستنتاج الديكارتي الّا للقضايا اليقينية ، في حين ان القياس الارسطاطاليسي يفسح المجال لقضايا

١) قواعد لهداية العقل ، القاعدة ٣

ظنية واحتمالية[١]. ان الغاية من القياس هي البحث عن محمول يصلح اسناده الى موضوع معلوم . أما غرض الاستنتاج فهو تحديد طبيعة الموضوع نفسه . وكما ان الرياضي يعيّن الحدّ في المتواليات بالاعتماد على الأساس المولد لها ، فكذلك يحدد الفيلسوف طبائع الماهيات بالاعتماد على الاستنتاج .

والاستنتاج يعتمد على الحدس ، وهو أقل ثباتاً منـه ، لأنه يحتاج الى زمان ، وحاجته الى الزمان قد تبعث الذهن على الوقوع في الخطأ .

والحدس والاستنتاج يرجعان في النهاية الى فعل واحد ، لأن الاستنتاج انما هو سلسلة من الحدوس المتتابعة ، أما الطريقة ، فمؤلفة من قواعد وأحكام مبنية على الحدس والاستنتاج معاً . فالحدس والاستنتاج هما اذن مبدآن للطريقة ، واذا شئت قل هما العقلُ نفسُه .

وقد ذكر لنا ديكارت في كتاب « القواعد لهداية العقل » احدى وعشرين قاعدة من قواعد الطريقة ، الّا انه عدل بعد ذلك عن هذا العدد الكبير لما فيه من تعقيد ، وبدا له ان انصراف النـاس عن المنطق القديم انما نشأ عن كثرة قواعده وتعقيدها ، وأن رؤساء الدول الذين يحكمون بلادهم بعددٍ قليل من القوانين أقدر على تجنب المشكلات من الذين يحكمون البلاد بقوانين كثيرة يصعب على الناس مراعاتها . لذلك اكتفى ديكارت في مقالة الطريقة بأربع قواعد : الاولى منها مستندة الى مبدأ الحدس ، والثلاث الأخيرة مستندة الى مبدأ الاستنتاج .

القاعدة الاولى : « ان لا اتلقى على الاطلاق شيئاً على انه حقّ ما لم أتبين بالبداهة انه كذلك . أي ان اعنى بتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة ، وان لا أدخلَ في أحكامي الّا مـا يتمثل لعقلي في وضوح وتميّز لا يكون لديّ معهما أي مجال لوضعه موضع الشك » .

ان معنى هذه القاعدة واضح تماماً . فهي تطلب من المفكر ان لا يُذعِنَ

---

١) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٦٩ ، راجع ايضاً برهيه : تاريخ الفلسفة ، المجلد الثاني ، ص ٥٩

الّا لسلطة البداهة ، ومن العالم أن يتحرر من كل سلطة ، الّا سلطة العقل .
والبداهة التي يعنيها ديكارت في هذه القاعدة ليست بداهة الأشياء الحسية ، وانما هي البداهة العقلية ، أي بداهة المعرفة الواضحة البيّنة . فاذا أردنا أن نميّز الحق من الباطل في أمرٍ من الأمور ، وجب علينا ان نتبيّن هذا الأمر ببداهة عقولنا ، لا أن نعتمد على حواسنا ، أو على آراء الآخرين ، لأن هذه الآراء قد تكون بديهية في نظر أصحابها لا في نظرنا . ولا يجوز اثبات الحقائق بنسبتها الى آرسطو أو غيره ، بل يجب ان تكون القضية المبحوث عنها متمثّلة في أذهاننا بأفكار واضحة بيّنة . والحقيقة انما تعرف بشهادة الشعور ، او بالغريزة العقلية ، او بالنور الطبيعي ، فلا إمام اذن سوى العقل .

وفي هذه القاعدة إشارة الى أمرين هما السبب في كثير من الغلط والوهم : الأول هو التعجّل في الحكم ، أي اطلاق الحكم من غير تثبت قبل أن يصل الذهن فيه الى بداهة تامة . والثاني هو التشبّث بالاحكام السابقة ، أي الاحكام التي تلقيناها في الماضي دون تدبُّر وروّية ، وظلّت حتى الآن عالقة بأذهاننا . وديكارت يوصينا بتجنب هذين الأمرين ، لأنهما يوقعاننا فى كثير من الأوهام ، ويحولان دون بلوغ الحق .

ثم ان في هذه القاعدة إشارةً ايضاً الى معيار اليقين ، وهذا المعيار هو بداهة المعاني . فالمعنى لا يكون بديهياً الا اذا كان واضحاً ومتميّزاً . والفكرة الواضحة (*Idée claire*) هي الفكرة الحاضرة المتجلية للذهن منتبه (مبادئ الفلسفة ١ ، ٤٥) ، وعكسها الفكرة الغامضة (*Idée obscure*) . أما الفكرة المتميّزة (*Idée distincte*) فهي الفكرة التي بلغ من وضوحها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحوي في ذاتها الّا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي (مبادئ الفلسفة ١ ، ٤٥) ، وعكسها الفكرة الملتبسة او المبهمة (*Idée confuse*) .

وقد اوضح ليبنيز المعنى الذي اراده ديكارت من الفكرة المتميّزة ، وبيّن وجه اختلافها عن الفكرة الواضحة ، فقال : تكون الفكرة واضحة اذا كانت كافية للدلالة على الشيء ، او التعرف عليه ، وتكون غامضة اذا لم

تكن كذلك . فمثلاً اذا كنت ابحث عن شيء، ثم عرض لي ذلك الشيء فلم اتبينه ، فمعنى هذا اني لا اعرف بوضوح عن أي شيء أبحث . وقد تكون الفكرة واضحة ، ولا تكون مع ذلك متميّزة ، مثال ذلك : انك تجد عند الصيّاد فكرة واضحة عن مختلف أنواع السمك ، وعند البستانيّ فكرة واضحة عن مختلف أنواع النبات ، غير ان فكرتيّ الصياد والبستاني لا تخلوان مع ذلك من الالتباس والابهام ، في حين ان هاتين الفكرتين « متميّزتان » عند عالم الطبيعيات الواقف على دقائق علم التشريح . اذن الفكرة المتميّزة هي الفكرة التي يدرك العقل مضمونها وعناصرها ادراكاً بيّناً ، اما الفكرة الواضحة فهي الفكرة التي نستطيع ان نتبينها ، ونتعرف عليها ، بين مجموعة من الفكر . (ليبنيز المحاولات الجديدة ، الكتاب الثاني ، الفصل ٢٢) .

وقد يبدو لنا ان في التكلم عن شرط البداهة لغواً لا حاجة اليه ، لأننا تعودنا اليوم بتأثير الثقافة العلمية ان لا نسلّم بصحة شيء الا اذا ادركناه ببداهة عقولنا . ولكن الذين يرجعون الى عصر ديكارت ، ويطالعون ما كان عليه العلماء من التقيد بسلطان الأقدمين ، يدركون قيمة هذا الشرط . فقد اراد ديكارت ان ينتزع من ذهنه كل ما تلقاه عن القدماء ، وان يعتمد على بداهة عقله في تمييز الحق من الباطل . ولم تكن ثورته على القدماء اول ثورة فكرية في الفلسفة الحديثة . فقد سبقه الى ذلك راموز في فرنسة وبيكون في انكلترا . ولكن ثورته هذه تمتاز على غيرها بأنها لم تقتصر على التحرر من السلطة الخارجية فحسب ، بل تناولت التحرر من سلطان العوائق الداخلية ، كالهوى ، والتخيل ، وحب الذات ، وغير ذلك من البواعث التي تدفعنا الى التعجّل في الحكم . فاذا اردنا ان يكون العقل حراً في أحكامه ، وجب علينا ان نحرّره من الهوى الصادّ عن الحق . ان للعقل قانوناً خاصاً يجب التقيد به ، وهذا القانون هو البداهة .

لقد بالغ ديكارت في شرط البداهة حتى جعله أساس كل شيء ، ولكن افتراض هذا الشرط على كل عمل فكري قد يحدد من نطاقه ، لأنه

يقودنا الى احتقار جميع الأمور التي لم تتضح لعقولنا اتضاحاً تاماً ، ويسوقنا الى اهمال الحقائق الاحتمالية او الممكنة. ونحن نعلم ان البداهة لا تتوفر في كل معرفة ، وان هناك علوماً لا يمكن الوصول فيها ببداهة العقل الى ضبط تام ، كالحقائق التاريخية والمسائل الخلقية ، والسياسية ، او كالفرضيات العلمية التي نخاطر بها لتوضيح بعض الأمور المجهولة . فاذا تقيدنا بشرط البداهة العقلية في هذه المعارف اضطررنا الى اهمالها والاعراض عنها . ان الحقائق التاريخية ليست بديهية بذاتها ، ولا هي من الحقائق التي يقيم العقل عليها برهاناً بديهياً ، كالبراهين التي يصفها ديكارت . لذلك أعرض ديكارت ومالبرانش وغيرهما من الديكارتيين عن علم التاريخ ، وشكوا في صحته ، ولذلك ايضاً اهملوا كثيراً من مسائل الفلسفة التي يصعب الوصول فيها الى يقين رياضي .

وفي ذلك تحديد لنطاق المعرفة ، لأننا لا نستطيع في بداية البحث ان نطلب في جميع العلوم درجة واحدة من الضبط . فبعض العلوم يمكن الوصول فيها مباشرة الى يقين تام ، وبعضها الآخر يكتفى فيه في أول الامر بالاحتمال والترجيح ، والاعتماد الموقت على الاحتمال في الموضوعات المعقدة خير وأبقى من الشك فيها والاعراض عنها .

القاعدة الثانية : « أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أبحثها الى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه ». ان هذه القاعدة توصينا بأن نقسم المعضلة الى أقسام كثيرة بقدر ما يلزم لإزالة كل غموض في معناها . والمعضلة تشتمل دائماً على مسائل معقدة . فاذا نحن حاولنا تفسيرها أو حلها ، دون أن نقسمها الى معضلات أبسط منها ، لقينا كثيراً من الصعوبات ، فينبغي لنا اذن ان نقسم المعضلة المعقدة الى معضلات أبسط منها ، وهذه بدورها الى أبسط منها ، حتى نصل الى المعاني البسيطة التي لا تقبل القسمة . ومتى تم لنا هذا التحليل ، عالجنا كل مسألة من هذه المسائل البسيطة على حدة .

وقد يبدو لنا في اول الامر أنّ تطبيق هذه القاعدة سهل ، الّا اننا اذا

انعمنا النظر فيها ، وجدناها لا تخلو من التعقيد . وذلك ان التقسيم او التحليل يختلف باختلاف طبيعة البحث . فاذا كنا نبحث عن طبيعة شيء معقَّد ، كان معنى التقسيم ردَّ هذا الشيء المعقد الى أجزائه البسيطة ، ثم دراسة كل جزء من الاجزاء التي يتألف منها الكل دراسة متتابعة . واذا كنا نبحث عن حل مسألة من المسائل كان معنى التقسيم هنا الكشف عن الشروط المحددة لهذه المسألة ، ثم دراسة هذه الشروط الواحد بعد الآخر دراسة وافية . ولما كانت كل مسألة تشتمل على مجهول ، كان سبيلنا في الكشف عنه ان نحدد علاقته بكل شرط من هذه الشروط . فتقسيم المسألة هو اذن رد مطالبها المعقدة الى عواملها البسيطة ، التي ندركها بالحدس او بالاستنتاج ، ادراكاً واضحاً مميّزاً . مثال ذلك : اذا طلب منا ان نرسم من نقطة خطاً مماساً لمنحن معلوم ، وجب علينا اولاً ان نفهم المطلوب ، ولا يمكننا فهمه على حقيقته الا اذا قسمناه ، وتقسيمه انما هو البحث عن العوامل او الشروط المحددة له .

وبعبارة اخرى ، اذا كان الامر المراد بحثه شيئاً من الأشياء ، ادّى التقسيم الى فحص كل جزء من أجزائه . واذا كان الأمر المراد بحثه مسألة من المسائل ، ادّى التقسيم الى بحث كل شرط من شروطها على حدته . وكل شرط من هذه الشروط هو في الحقيقة مسألة جزئية داخلة في المسألة الكلّية المطلوب حلها . وهذا التحليل يقوم على قضية مسلّم بها ، وهي انه لا يوجد في الكل شيء اكثر مما تشتمل عليه عناصره البسيطة . ونحن لا نفهم الكلّ فهماً حقيقياً بيّناً الا عندما نكشف العناصر التي هو مؤلف منها . والتحليل ليس الا وسيلة للكشف عن هذه العناصر ، او عن هذه الطبائع البسيطة .

تلك هي قاعدة ديكارت الثانية . وهي لا تنطبق على مسائل الجبر والهندسة والميكانيك فحسب ، بل تنطبق ايضاً على مسائل الحياة ومسائل ما بعد الطبيعة . لنفرض مثلاً اننا نريد ان نعالج بعض القضايا الاجتماعية المعقدة . ان خير وسيلة لمعالجة هذه القضايا هي ردها الى العوامل البسيطة المؤثرة فيها . وجميع المسائل المعقدة اذا ردت آخر الامر الى العوامل البسيطة العامة ، أمكن

الاحاطة بها بنظرة واضحة بيّنة . هكذا نستطيع بالتحليل ان ننتقل من الظواهر المعقدة الى الأصول البسيطة ، ومن المعلولات الى العلل . وهكذا ايضاً نستطيع ان نتقدم الى الأمام ، وان ننتقل من المعلوم الى المجهول .

والقاعدة الثالثة : هي « ان ارتب افكاري ، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة ، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً ، حتى أصلَ الى معرفة أكثر الامور تركيباً ، بل ان افرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع » . لقد بين لنا ديكارت في القاعدة الثانية كيف ينبغي لنا ان نحل مسألة من المسائل ، اما في هذه القاعدة فهو يبين لنا ما هو الترتيب او النظام ، الذي يجب علينا اتباعه في معالجة كل مسألة .

والترتيب في معالجة المسائل هو في نظر ديكارت أهم شيء ، حتى لقد لمّح غير مرّة بأن هذه القاعدة الثالثة هي أهم قواعده فمما قاله في مقالة الطريقة : « اذا تحامى المرء ان يتلقى ما ليس من الأشياء بحق على أنه حق ، وحافظ دائماً على الترتيب اللازم لاستنتاج الأشياء بعضها من بعض ، فإنه لا يجد بين تلك الأشياء بعيداً لا يمكن ادراكه ، ولا خفياً لا يستطاع كشفه »[1] . وفي هذا القول اشارة الى ان تقدم العلم متوقف على مراعاة القاعدة الأولى والثالثة معاً ، اما القاعدة الثانية والرابعة فليس لهما في نظره تلك الخطورة . ومما يشير الى خطورة هذه القاعدة الثالثة ايضاً ، قول ديكارت في كتاب القواعد لهداية العقل : « تقوم الطريقة كلها على النظام والترتيب ، فاذا نحن رجعنا بالتدريج ، من القضايا الغامضة المضطربة ، الى قضايا أبسط منها ، ثم أدركنا هذه القضايا الأخيرة ببداهة العقل ، وصعدنا منها بالتدريج الى معرفة القضايا الاخرى ، فاننا نكون على ثقة من اننا لم نغفل شيئاً في الطريق الذي سلكناه » . فبالتحليل ننتقل من المعقّد الى البسيط ، ومن الكل الى الأجزاء ، وبالتركيب نسلك الطريق نفسه ولكن في الاتجاه المقابل ، فننتقل من البسيط

---

١) مقالة الطريقة : القسم الثاني

الى المعقد ، ومن الجزء الى الكل . وكمال الطريقة ليس في التركيب الذي هو بمثابة اختبار عكسي للتحليل ، وانما هو في الترتيب المنطقي ، الذي تنتظم فيه القضايا . فعلى العالم الذي يريد أن يدخل باب العلم باحثاً عن الحقيقة ، ان يتشبث بهذه القاعدة تشبث الداخل الى التيه بحبل تيزه[١] .

قلنا ان قاعدة ديكارت الثالثة توصينا بالانتقال من الأشياء البسيطة السهلة الى الأشياء المعقدة وفق الترتيب المنطقي. فما هي تلك الأشياء البسيطة التي يشير اليها ديكارت في هذه القاعدة ؟ . اننا نجد الجواب على هذا السؤال في كتاب القواعد لهداية الفكر، فقد جاء فيه ان الأشياء البسيطة هي الأشياء التي بلغ الوضوح والتميز في معانيها درجة لم يبق معها حاجة لمتابعة تقسيمها الى أشياء أبسط منها . وهذه الأشياء البسيطة هي ثلاثة أنواع :أفعال ذهنية محضة، وأمور مادية ، ومعانٍ شائعة مشهورة . أما الأفعال الذهنية ، فهي الأمور التي يفهمها العقل دون معونة أية صورة جسمية ، كالشك ، والجهل ، والمعرفة ، والارادة ، وغيرها . وأما الأمور المادية ، فهي الأشياء التي لا يدركها العقل الا في جسم ، كالشكل ، والامتداد ، والحركة . وأما الشائعة المشهورة ، فهي المبادئ العامة التي تنطبق على الامور الذهنية والمادية معاً ، كالوجود ، والديمومة، والوحدة . ويتصل بهذا النوع الأخير معانٍ عامة هي بمثابة روابط تصل هذه الطبائع البسيطة بعضها ببعض، كقولنا :الشيئان المساويان لشيء ثالث متساويان.

ولكن ، لماذا يجب البدء بهذه الأشياء البسيطة ؟ الجواب على ذلك ان الأشياء البسيطة أسهل معرفة من غيرها ، لا بل ان معرفتها ، كما يقول ديكارت ، مطلقة تامة . ونحن ندركها بالبديهة ، لا بالنظر . واذا كان ذلك كذلك ، كان العلم كله قائماً على ادراكنا البيّن المتميز لكيفية اشتراك هذه الطبائع في تكوين الأشياء المعقّدة . لنوضح ذلك بمثال : لنفرض اننا نريد أن ندرس خواص جسم صلب ، فماذا نصنع ؟ اننا نلاحظ اولًا ان طبيعة

---

١) بطل يوناني دخل تيه جزيرة اقريط وتشبث بالحبل الذي اعطته اياه أريان بنت مينوس ، فاستطاع ان يقتل الوحش الذي كان هناك .

هذا الجسم مقيدة بالسطح المحيط به . والسطح هنا هو الشيء البسيط ، الّا ان السطح تابع أيضاً للخط الذي يحده ، (او لحركة هذا الخط المولد له) ، وهذا يدل على ان الخط أبسط من السطح ، فاذا أردنا أن نتبع ترتيباً حقيقياً في توضيح هذا الجسم ، وجب علينا ان نبدأ أولاً بدراسة الخطوط ، ثم ندرس بعد ذلك السطوح ، وكيفية تأليفها ، حتى نصل في النهاية الى الجسم . وهو أكثر الحدود تعقيداً في هذه السلسلة .

ولكن أنى لنا البدء بأبسط الامور ، وأيسرها معرفة ، والتدرج بها شيئاً فشيئاً ، حتى نصل الى اكثرها تعقيداً ، اذا كنا لا نعرف العناصر البسيطة التي يتألف الكل منها . لذلك كان لا بد لنا اولاً من تحليل الكل الى أجزائه ، او الكلي الى شروطه . ومتى عرفنا هذه الأجزاء ، وهذه الشروط ،أمكننا بعد ذلك ترتيبها ، وبيان كيفية اشتراكها في تأليف الكل .

وهذا كله يدل على ان قاعدة ديكارت الثالثة مشتملة على عملين فكريين . الأول هو الرجوع الى الوراء عن طريق التحليل ، والثاني هو التقدم الى الأمام عن طريق التركيب . اما التحليل فهو تمهيد للتركيب ، لأنه يكشف عن العناصر البسيطة ، ويرتبها في سلسلة خاصة ، بحسب درجة بساطتها . وامّا التركيب فهو ربط حدود هذه السلسلة بعضها ببعض ، وترتيبها ترتيباً منطقياً ، ويعني ديكارت بالترتيب ان الأشياء التي تعرض أولاً يجب ان تكون معروفة دون معونة الأشياء التي تليها ، وان الأشياء التالية يجب أن ترتبط بالأولى وان تبنى عليها . واذا لم يكن هذا الترتيب ظاهراً وجب افتراضه على كل حال . وللترتيب نوعان : ترتيب عقلي ، وترتيب حقيقي واقعي . وفي الترتيب العقلي روابط منطقية لا يظهرها الترتيب الواقعي دائماً . وربما امكن تعريف المنطق الصحيح كله بفكرة الترتيب هذه ، بل التفكير الصحيح يقتضي ترتيب حدود البحث ترتيباً يظهر لنا دائماً علاقة اللاحق بالسابق ،بحيث يتألف من ذلك سلاسل من الحجج والبراهين بعضها آخذ برقاب بعض . وهذا كله يقتضي تقسيم الأشياء ، ثم نظمها في طبقات ، ودرجها تحت مقولات ، وأجناس عامة .

والقاعدة الرابعة — هي « ان أقوم في جميع الأحوال باحصاءات تامة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من انني لم أغفل شيئاً ». ان هذه القاعدة تطلب منا ان نقوم بمراجعات عامة حتى لا نغفل أي حد من الحدود المتوسطة التي تشتمل عليها المسألة . ونعني بالحدود المتوسطة جميع المسائل الفرعية التي يجب حلها ، وجميع الصعوبات التي ينبغي لنا اجتيازها ، عند الانتقال من المبدأ المعلوم الى القضية المراد اثباتها . وهي تطلب منا أيضاً أن نقوم باحصاءات تامة حتى لا نغفل أي جزء من أجزاء هذه الصعوبات . وهنا لا بد لنا من الرجوع الى القاعدة الثانية التي توصينا بتقسيم الصعوبة الى عدد من الأجزاء اللازمة لحلها . فاذا كان الامر المطلوب « شيئاً » كان معنى الاحصاء التام هنا الاحاطة بجميع أجزاء ذلك الشيء ، واذا كان الأمر المطلوب « مسألة » كان معنى الإحصاء الاحاطة بجميع شروط تلك المسألة . وفي كلا الحالين لا بد من الاحصاء التام لأن اهمال شرط واحد من شروط المسألة ، أو اغفال جزء واحد من أجزاء الشيء ، يفسد النتيجة . يقول ديكارت : « اذا كان لدي سلسلة من الروابط فانني لا استطيع ان احدد بدقة اذا كنت اذكرها كلها . ولذلك يجب علي ان اتصفحها مرات كثيرة بحركة متصلة من حركات الفكر ، حتى اذا تصورت واحدة منها بالحدس والبديهة انتقلت منها الى غيرها . وهكذا الى ان اتبين كيف استطيع الانتقال من رابطة الى رابطة بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة ، فأحصل بذلك على حدس للكل في وقت واحد ». (القواعد لهداية العقل ، القاعدة ٧) .

فالاحصاء أو الاستقراء الديكارتي هو اذن الاحاطة بجميع شروط المسألة ، او الاحاطة بجميع أجزاء الكل ، والتحقق من ان العقل لم يغفل منها شيئاً عن سهو ولا عن خطأ .

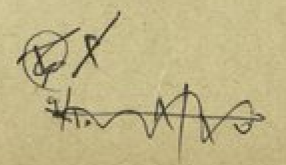
تلك هي قواعد ديكارت . فالقاعدة الاولى هي قاعدة البداهة ، والقاعدة الثانية هي قاعدة التحليل ، والقاعدة الثالثة هي قاعدة التركيب ، والقاعدة الرابعة هي قاعدة الإحصاء او الاستقراء العقلي .

٣ ــ مراحل فلسفة ديكارت

يقول الاستاذ (برهيه) في تاريخ الفلسفة (مجلد ٢ ، ص ٦٨) ان ديكارت قد تدرّج اولاً من الشك الى اليقين ، او من حكم اول يقيني هو «الكوجيتو» الى أحكام يقينية اخرى ،فهو قد أثبت أولاً وجود الفكر ،ثم انتقل من اثبات وجود الفكر الى اثبات وجود الله مباشرة ، وانتهى من ذلك الى ان الله هو الضامن لصحة أحكامنا القائمة على أفكار واضحة متميّزة ، ثم انتقل بعد ذلك إلى اثبات ماهية النفس ، وهي الفكر ، والى اثبات ماهية الأجسام ، وهي الامتداد ، ثم انتهى أخيرًا الى اليقين بوجود الأشياء المادية والعالم الخارجي . فهناك اذن ثلاث مراحل لفلسفته : الاولى هي مرحلة الانتقال من الشك الى اليقين ، والثانية هي مرحلة الانتقال من النفس الى الله ، والثالثة هي مرحلة الهبوط من الله الى العالم . ولنبحث الآن في كل من هذه المراحل الثلاث.

المرحلة الاولى : من الشك الى اليقين

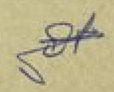
نظر ديكارت في علوم زمانه فوجدها غير وافية بمقصوده. ولما كان مطلبه انما هو الحق الذي لا ريب فيه ، كان لا بد له اولاً من رفض جميع المذاهب القائمة، لما فيها من اختلاف واضطراب . فحاول ان يتجرد من الماضي ، وأن يشكّ في كل ما تعلمه من قبل ، وأن يمضي في هذا الشك الى أبعد الحدود . قال :« لاحظت – وليست ملاحظتي هذه بنت اليوم – انني تلقيت منذ سنواتي الاولى طائفة من الآراء الباطلة على انها صحيحة . . ومن أجل ذلك حكمت بانه يجب عليّ ان أقدم بجد مرّة واحدة في العمر ، على تخليص نفسي من الآراء التي تلقّتها في الماضي ، وان اعاود البحث من أساسه ، اذا أردت اقامة شيء ثابت وراسخ في العلوم» . (التأملات – التأمل الأول) . وموقفه هذا من علوم زمانه يذكرنا بموقف الغزالي في « المنقذ من الضلال» . قال الغزالي :« وقد كان التعطّش الى درك حقائق الامور دأبي وديدني ، من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني



رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . . . فتحرك باطني الى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت في نفسي اولاً انما مطلوبي العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم » (المنقذ ، ص ٦٩ من الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٣٤) — لقد شك ديكارت في علوم زمانه كما شك فيها الغزالي ، وعزم على تخليص نفسه من كل رأي يقارنه إمكان الغلط والوهم ، وكان شكه هذا طريقة أو وسيلة للوصول الى اليقين ، وهو شك يختلف عن شك الريبيين ، الذين لا يشكون الا للشك نفسه . قال : « لقدكانت غايتي ان أثق بصحة ما أعلم ، وأن أبني علومي على الصخر ، والصلصال ، لا على المتحرك من الرمال » . وهذا القول يدل على ان مطلوبه انما كان البحث عن حقائق الامور ، فالفرق اذن بين شكه وشك الريبيين عظيم جداً . ان شك الريبيين هو غاية فلسفتهم ، ونهاية استدلالهم ، أما شك ديكارت فهو شك موقت لا بل هو بداية البحث عن الحقيقة ، واذا كان شك الريبيين تنازلاً عن حقوق الفكر ، وانكاراً للعقل ، فإن شك ديكارت هو ايمان بالعقل ، وعزم محقق على الوصول الى اليقين . وهذا كله يدل على أن شك الريبيين مذهب فلسفي ، أما شك ديكارت فهو طريقة بحث لا غير . ولنبين الآن صفة هذا الشك ومداه ، ولنذكر مراحله المختلفة .

أبطل ديكارت اولاً شهادة الحواس ، كما فعل الغزالي فقال ان الحواس تخدعنا أحياناً ، ومن الفطانة ان لا نثق بمن خدعنا ولو مرة واحدة .

ثم أبطل أيضاً شهادة العقل نفسه ، فقال ان العقل يخدعنا أحياناً ، وبعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ، حتى في أبسط القضايا .



ثم أثار ديكارت كالغزالي شبهة أيدها بحالة النوم ، فقال اننا نرى في النوم اموراً، ونتخيل أحوالاً ، ونعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ثم نستيقظ من النوم ، فنعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتنا ومعتقداتنا أصل ولا طائل . واذن بمَ نأمن أن يكون جميع ما نتصوره في اليقظة كالذي نتصوره في النوم أمراً خيالياً لا حاصل له ؟! (راجع المنقذ ، ص ٧٢، ومقالة الطريقة القسم: الرابع).

وزاد ديكارت على ما تقدم فقال : ربما كان هناك « شيطان ماكر » يعبث بعقلي ، فيريني الباطل حقاً ، والحقّ باطلاً . ويجعلني اخطئ بالرغم مما قد يكون لدي من يقين عقلي .

على انني أستطيع أن أحمي نفسي من هذا الشيطان الماكر، اذا عزمت منذ الآن على رفض كل قضية يخالجني الشك فيها .

فأنت ترى ان نطاق الشك عند ديكارت يمتد الى جميع الأشياء ، الحسية ، والعقلية ، ولكن شكه كما قلنا لم يكن الا وسيلة . فهو يدعونا الى انكار ما تلقيناه من العلوم اولاً حتى يظهر لنا معيار اليقين . فاذا ما ظهر لنا هذا المعيار عدنا الى العلوم ، وأثبتناها واحداً واحداً . اننا لا نهدم الدار التي نسكنها الا لنعيد بناءها من جديد على أساس ثابت الأركان ، فهل هناك أساس ثابت يضمن لنا تشييد هذا البناء ؟

ان شيئاً واحداً يبقى في معزل عن الشك في نظر ديكارت ، وهذا الشيء هو الفكر . أنا أفكر — هذه حقيقة لا ريب فيها . نعم انني أستطيع أن أشك في المحسوسات ، وأستطيع أن أكذب العقليات ، واستطيع أن أشك في انني أفكر ، ولكن هذا الشك المسيطر عليَّ يقتضي بالضرورة أيضاً أن أكون مفكراً . قد أشك في كل شيء ، وأخلي ذهني من جميع الحقائق ، فأشك في وجود الأرض وسكانها ، والسماء وكواكبها، وأتوقف عن كل حكم، ولكنه يبقى مع ذلك لديّ شيء محقق ، وهذا الشيء هو أنني أفكر . لست أستطيع أن أنكر انني أفكر حين أشك ، وانني ، عندما أفكر أو أخطئ

في التفكير ، موجود بالضرورة. أنا أفكر ، اذن أنا موجود *(Cogito ergo sum)*
(التأملات : التأمل الثاني ، المبادئ ، الباب الأول ، المادة ٧).

ما هي قيمة الأسباب التي حملت ديكارت على الشك ؟

لقد بيّن الفلاسفة المتأخرون ان هذه الأسباب لا تورث الشك دائماً . فما قالوه : اذا كانت الحواس تخدعنا أحياناً ، فإن هناك وسيلة لمعرفة الحالات التي تخدعنا فيها . ان علماء النفس يقولون لنا ان الحواس لا تخدعنا الا اذا طلبنا منها أكثر مما تستطيع أن تعطيه. فنحن نخطئ هنا لأننا نطلب من الحاسة أن تطلعنا على شيء هو من اختصاص الحواس الأخرى ، او لأننا نتوهم ان من وظيفة الحواس أن تطلعنا على طبائع الأشياء .

واذا كان الاستدلال يخدعنا فإن المنطق يعطينا قواعد لتمييز الحق من الباطل في الأفكار ، والصدق من الكذب في الأحكام . فالمنطق يعصم أفكارنا من الوقوع في الخطأ ، ويعيننا على تمييز الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات ، والحجج المفيدة للتصديقات .

واذا كانت الأحلام تخدعنا فإنه من السهل علينا تمييز حالة اليقظة من حالة النوم . ففي اليقظة تكون التصورات متصلة والأفكار منسجمة ، وتكون الادراكات متفقة مع الذكريات ومنسجمة مع أحكام العقل .

أما إشكال الشيطان الماكر أو الإله الخدّاع فهو اشكال لا طائل تحته. لأنه لو كان صحيحاً لما استطعنا رفعه . ان في وسع هذا الشيطان الماكر ان يوهمني بأنني أفكر حين لا أفكر في شيء ، وأن يجعلني اعتقد انني موجود حينما أكون غير موجود . دع ان فكرة الإله الخداع هي فكرة متناقضة . ان الإله لا يكون خدّاعاً ، والشيطان الماكر ، مهما يكن مضللاً ، لا يستطيع ان يقنطنا من رحمة الله .

لقد كان في وسع ديكارت أن يورد أسباباً اخرى للشك أقوى من هذه الأسباب ، ولكنه أسرع في التشكك على النحو الذي فعله الفلاسفة من قبل ، ولم يبحث عن أسباب أعمق من هذه لعلمه بأن شكه موقت سيخرج

منه الى اليقين. وهو كما قيل شك منهجي، لا شكٌ وجودي، لا بل هو محاولة منظمة للوصول الى اليقين. ومثل ذلك الشك أدنى الى أن يكون نشاطاً عقلياً مرتباً من ان يكون ميلاً الى الانحـدار في هوة الريب (ديكارت ، عثمان امين ، ص ١٠٦). ولكن هـل استطاع ديكارت أن يخرج بعد ذلك من الشك ؟ لقـد كان موقف الشك الذي وقفه موقفاً هدّاماً خطرًا . وليس من السهل على من شك في أحكام العقل ، ان يعود الى اليقين ، بالاعتماد على أحكام العقل . نعم ان هناك حقيقة واحدة لا يمكن الشك فيهـا ، وهذه الحقيقة هي « الكوجيتو ». ولكن كيف يمكننا الرجوع الى اليقين ، ونحن قد كذّبنا الحقائق العقلية ، التي هي أساس الاستدلال، وكذبنا الحواس وأيدنا ذلك بحالة النوم ، وفرضنا شيطاناً ماكرًا يعبث بأفكارنا. لقد وضع ديكارت نفسه ، بعد انكار الضروريات العقلية ، موضعَ رجل يسير في الظلام وحده، فلمّا خاف أن يضلّ في سيره قطع رجليه ، وثبت في الأرض ، لا يتقدم خطوة واحـدة الى الأمام . قال غارنيه : « لقد شك ديكارت في وجوده ، وفي وجود الأجسام ، وفي صدق القضايا الحسابيـة والهندسية ، فوضع نفسه بذلك موضع العاجز عن استعادة الوثوق بهذه الحقائق ، فهو لا يشبه كما ظنّ مهندساً أراد أن يقيم بناء جديدًا على أساس ثابت أزال من تحته الرمل والتراب المتحرك ، وانما يشبه رجلاً حفر حفرة عميقة في الأرض أزال منها التراب الثابت والصخر الراسخ حتى بلغ هوّة فارغة ». (Garnier, *Œuvres de Descartes* II, p. 4.)

واذا كان ديكارت قد استطاع بالرغم من ذلك ان يبني فلسفته على هـذا الشك الكلي ، فذلك يرجع كما سترى الى كونه استنتج من الشك بغير دليل حقائقَ كان قد وضعها موضع الشك بدون سبب .

ومع ان ديكارت قد بالغ في اصطناع الشك حتى مدّ نطاقه الى جميع الحقائق ، فان فكرة الشك عنده من حيث هي طريقة بحث ليست فكرة خاطئة . ومن الضروري ان نلاحظ هنا ان شك ديكارت هـذا انما هو شك صوري ، لأنه لم يشك في معرفته الّا بعد ان ملأ نفسه من اليقين ، ولم

يبحث عن الحقيقة ألا لأنه وجدها ، فأراد بذلك ان يبني الفلسفة على أساس راسخ ، ولكن هذا البناء الجديد الذي اقامه ، انما انشأه على انقاض البناء القديم الذي هدمه .

ومهما يكن من أمر ، فان هذا الشك الديكارتي شك نافع ، واذا استخدم بنظام وترتيب كان منهجاً صادقاً ، وسبيلاً هادياً الى الحق .

المرحلة الثانية : من النفس الى الله

ما هو هذا الوجود الذي أدركه حين أدرك انني موجود ، هل هو وجود عقلي ، أم وجود مادي ؟ انني اعلم الآن انني موجود مفكر ، ولا أعلم بعد هل أنا شيء غير هذا الموجود المفكر . وقولي انني موجود مفكر يعني انني موجود يعقل ، ويشك ، ويثبت ، وينفي ، ويريد ، ولا يريد ، ويُحس ، ويتخيل . (التأملات ، التأمل الثاني) . فكل هذه الظواهر هي من فعل الفكر . ولكنني ، أنا ذلك الموجود المفكر ، أجهل في هذه اللحظة هل هناك عالم خارج فكري ، وكل ما اعلمه الآن علم اليقين هو أنني موجود ، لأنني أفكر ، ولا أعلم شيئاً غير هذا .

هذا الجوهر المفكر الذي أقر الآن بوجوده هو جوهر متميز عن البدن ، وعن الأجسام ، لا بل إن وجوده في نظري أشد وثوقاً من وجود الجسم . والسبب في ذلك انني اعرف هذا الجوهر المفكر بالفكر نفسه ، ولا أعرف الأجسام ألا بالفكر . فمعرفتي بالجوهر المفكر (اي بالنفس) هي اذن معرفة يقينية مباشرة ، أما معرفتي بالجسم فهي معرفة غير مباشرة .

واذن أول نتيجة لمبدأ «الكوجيتو» هي التميز بين النفس والبدن . فالنفس جوهر روحاني طبيعته «الفكر» ، وهذا «الفكر» لا ينطوي على شيء من الامتداد ، كما ان الامتداد لا ينطوي على شيء من الفكر . واذا كان الجسم ممتدًا كانت طبيعته مختلفة تمام الاختلاف عن طبيعة النفس . انني لا استطيع الآن أن اقول هل لي بدن ، وهل في الطبيعة أجسام . وغاية ما يمكن ان أقرره في بدء هذه المرحلة هو انني جوهر مفكر عارٍ من الامتداد .

ان هذا « الكوجيتو » ، الذي يطلعني على وجودي بأوثق الحدوس ، لا يطلعني على غير وجودي ، بل يقرر وجود نفسي المفكرة ، ويتركني في عزلة تامة عن كل ما عداها من الأشياء. وهذه العزلة هي عزلة فكري الذي يدرك أنه موجود ، فكيف السبيل إذن إلى الخروج من هذه العزلة ، والوصول الى اثبات وجود آخر غير وجود نفسي ؟ . لقد كان في وسع ديكارت ان يلتزم هذه النتيجة القصوى ، وأن يكتفي بتقرير وجوده ، وأن يبقى مخلصاً لهذا النوع من المثالية الذي يوافق روح منهجه . الا انه كما سنرى حاول الافلات من عزلته ، والتمس لفكره نقطة استناد خارجة عن الفكر نفسه وهذه النقطة هي مصدر كل وجود ، لا بل هي الضامن النهائي لكل حقيقة.

لقد كان أكثر الفلاسفة المتقدمين،اذا تم لهم اثبات الفكر ، يبادرون الى اثبات العالم الخارجي[1] ، ثم يرتقون من وجود العالم الخارجي الى اثبات وجود الله . فيقولون مثلاً ان العالم حادث ولكل حادث محدث ، وهذا المحدث هو الله . أو يقولون ان العالم ممكن الوجود ، ويرتقون من العلل المتناهية ، التي اشتمل عليها العالم ، الى العلة الأولى الواجبة الوجود . اما ديكارت فقد نهج في ذلك منهجاً جديداً ، فأثبت اولاً وجود ذاتـه من حيث هي جوهر مفكر ، ثم بـدأ بالبحث عما يعرض له من أفكار ، فوجد في نفسه فكرة مسيطرة على جميع الفِكَر ، وهذه الفكرة هي فكرة الكمال او اللانهاية . ولقد صدق أحد الباحثين في قوله ان ديكارت « لم يشأ ان يعرف وجود الله عن طريق العالم ، بل زعم على العكس من ذلك ان معرفة العالم عن طريق الله أولى ، فلم يعتمد على الارض للصعود الى السماء ، بل أراد أن يهبط من السماء الى الأرض ، ولم يطلب الى العالم ان يضمن له وجود الله ، بل طلب الى الله ان يضمن له وجود العالم » (لا برتونير : دراسات عن ديكارت م ١ ،

---

١) مثال ذلك صدر الدين الشيرازي الذي جعل المراحل في كتاب الأسفار اربعة . فالسفر الأول هو « من الخلق الى الحق » ، والسفر الثاني هو « بالحق في الحق » ، والثالث هو « من الحق الى الخلق بالحق » ، والرابع هو « بالحق في الخلق ».

ص ٣٦) . ولاثبات وجود الله في نظر ديكارت ثلاثة أدلّة :

الدليل الأول : ان شكي في كثير من الأمور يدل على أنني موجود ناقص ، لأن المعرفة أكثر كمالاً من الشك . وما كنت لأعرف اني موجود ناقص ، لو لم تكن لدي فكرة الموجود الكامل او اللامتناهي . فانا اذاً موجود ناقص يملك فكرة الكمال . فمن أين جاءتني هذه الفكرة ؟ . انني لا استطيع ان اخلق هذه الفكرة بنفسي ما دمت قد لاحظت انني موجود ناقص ، ومع ذلك فلا بدّ من ان يكون لهذه الفكرة علة . إنَّ العلة التي تؤثر لها من الحقيقة والكمال ما لمعلولها على الأقل . فاذا كانت حقيقتي متناهية ناقصة ، فانه يلزم عن ذلك انني لم أخلق بنفسي فكرة الكمال واللانهاية ، لأنني موجود ناقص وفكرة الكمال هذه ليست مستمدة من العدم . واذن لا بد ان يكون هناك موجود لانهائي كامل طبع هذه الفكرة على نفسي . وهذا الموجود اللانهائي الكامل هو الله .

ان نقطة الابتداء في هذا الدليل هي فكرة الكمال ، وهـذه الفكرة ليست تصوراً ابدعه العقل ، وانما هي معلول يجب البحث عن علته . فالمبدأ الذي استند اليه ديكارت في البحث عن علة الكمال هو اذن مبدأ السببية ، أو نتيجة من نتائج هذا المبدأ ، وهي انه يجب ان يكون للعلة من الحقيقة والكمال ما لمعلولها على الأقل .

ما هي قيمة هذا الدليل ؟ لننظر اولاً الى مقدمته ونتيجته . فالصغرى في هذا الدليل هي حكمنا بأن لدينا فكرة الموجود الكامل أو اللانهائي . وقد اعترض على هذه المقدمة هوبس وغاسندي وكاتروس ، فقالوا ان فكرة الكمال التي وجدها ديكارت في نفسه ليست موجودة لدى جميع الناس ، وان تصور اللامتناهي الكامل انما هو تصور سلبي لفكرتي المتناهي والناقص اللّتين نجدهما في أنفسنا ، وأن هـذه الفكرة اذا وجدت في النفس فهي من صنع الذهن البشري ، ألّفها من أفكار اخرى .

فأجاب ديكارت على ذلك : أن هذه الفكرة ملازمة للعقل البشري ،

innate

وانها فطرية ، وانها موجودة عند الطفل بالقوة ، وردّ عليهم ايضاً بقوله إن فكرة الكمال أو اللامتناهي ليست سلبية ، وانما هي ايجابية ، كما ان التأليف بين أشياء ناقصة لا يمكن ان ينتج فكرة الكامل ، بل ان فكرة الكامل هي فكرة بسيطة ، ملازمة لأذهاننا ، وهي فكرة شديدة الوضوح ، شديدة التميّز.

واما المقدمة الكبرى في هذا الدليل فهي قول ديكارت يجب أن يكون للعلة من الحقيقة والكمال ما لمعلولها على الأقل . فهذا القول يعني ان الأكثر لا يأتي من الأقل ، وان الوجود لا يصدر عن العدم . وفكرة الكمال هذه لا يمكن ان تأتي من العقل ، لأن العقل محدود ، فلا بد لها اذن من علة خارجية تتجاوز حدود العقل . أضف الى ذلك ان بين فكرة المتناهي وفكرة اللامتناهي فرقاً جوهرياً . ان فكرة اللامتناهي ليست فكرة مؤلفة من الحقائق المتناهية المحدودة ، ولا هي ذات حدود شبيهة بحدود المتناهي ، بل هي فكرة اصلية لا نستطيع ان نصطنعها ، وهي أغنى من جميع الفكَر ، واغنى من الفكر الذي ارتسمت فيه .

وهاتان المقدمتان اذا نحن سلمنا بهما كان لا بد لنا من قبول النتيجة ، وهي ان هناك موجوداً كاملاً لا متناهياً ، طبع على عقولنا صورة الكمال واللانهاية . وهذا الموجود الكامل اللانهائي هو الله .

الدليل الثاني : اما الدليل الثاني على وجود الله فهو متمم للدليل الاول ؛ يقول ديكارت فيه : انا اعرف الآن انني موجود ناقص ، وفي ذهني فكرة عن الموجود الكامل ، فما هي اذن علة وجودي ؟ انني لا استطيع ان أتصوّر نفسي خالقاً لوجودي ، لأنني لو كنت خالق وجودي لما حرمت نفسي شيئاً من الكمال الذي ينقصني ، اذ ان الارادة تنزع حتماً الى ما تظنه خيراً اعظم . ولو كنت قادراً على ان امنح نفسي جميع الكمالات ، لأصبحت انا الموجود الكامل ، فلست اذن خالقَ نفسي ، لأن الذي يستطيع ان يهب الوجود ، يستطيع ايضاً ان يهب الكمال . فوجودي اذن تابع لعلة فيها كل ما يتصور من الكمال ، وهذه العلة هي الله .

ان هذا الدليل مستند الى المبادىء الآتية :

١ — اني املك في نفسي فكرة اللامتناهي والكامل .

٢ — ان لكل معلول علة .

٣ — ان الارادة تنزع حتماً الى ما تظنه خيراً أعظم .

لقد بيّنا قيمة المبدأين الاول والثاني عند مناقشة الدليل الاول . ونقول الآن ان في المبدأ الثالث شيئاً من الضعف ، لأن التجربة تكذبه أحياناً . وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان الارادة كثيراً ما تنزع الى ما تشعر به لا الى ما تتصوره . وقد يتصوّر المرء الخيرَ ولا ينزع اليه ، كما انه قد ينزع الى الخير من غير أن يتصوّره . ثم ان في هـذا الدليل موازنة عجيبة بين خلق الكائن ، وخلق كمالاته ، فديكارت يقول لو كنت خالق نفسي لأعطيت نفسي جميع الكمالات ، ولكن الكمال صفة من صفات الوجود ، وخلق الصفة أسهل من خلق الوجود نفسه .

ontological proof

الدليل الثالث : يسمى هذا الدليل بالدليل الانطولوجي (*Preuve Ontologique*) او الدليل الوجودي . وقد سمي كذلك لانه يحاول ان يستخرج وجود الله من معنى الاله نفسه ، كما تستخرج خواص المثلث من تعريفه ، وخلاصة هذا الدليل :

الكامل هو الذي يملك جميع الكمالات .

والوجود كمال .

اذن الكامل موجود .

ان هـذا الدليل يبدأ بتعريف الكامل تعريفاً وجودياً . ويستنتج من كمالاته وجوب وجوده . وبعبارة اخرى ان الله موجود ، لأن ماهيته تتضمن وجوده . قال ديكارت : « لا شيء في براهين الهندسة يجعلني على يقين من وجود موضوعاتها خارج الذهن . مثال ذلك : كنت ارى جيداً انني اذا فرضت مثلثاً ، لزم من ذلك أن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين .

ولكني لم اجد في ذلك ما يجعلني على يقين من ان في العالم مثلثاً ما ، في حين انني اذا رجعت الى امتحان معنى الموجود الكامل الذي اتصوره ، وجدت انه يتضمن الوجود على نحو ما يتضمن معنى المثلث ان زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين . . . ويترتب على ذلك ان وجود الله ، الذي هو ذلك الكائن الكامل ، لا يقل يقيناً عن اي برهان من براهين الهندسة » (مقالة الطريقة ، القسم الرابع) . وهذا القول يدلّ على ان ديكارت يرى ان معنى الكائن الكامل قد تميّز بصفة لا يشاركه فيها غيره ، وهي ان موضوعه موجود خارج الذهن ، وذلك لأن الوجود الخارجي جزء مقوم لمعنى الكائن الكامل ، داخل في مفهومه . ومن التناقض أن نفرض ان الكامل المطلق يمكن أن يكون غير موجود .

ان أهم اعتراض يمكن ان يوجّه الى هذا الدليل هو قولنا ان ارتباط التصورات لا يكفي للدلالة على ارتباط الاشياء الخارجية . والضرورة المنطقية ليست ضرورة واقعية . فاذا كنت لا استطيع ان اتصور معنى الكائن الكامل دون أن يكون معنى الوجود من لوازمه ، فإن ذلك لا يستلزم كونه موجودًا بالفعل . ولقد أبطل كانت الدليل الانطولوجي كما ابطل جميع الادلة العقلية ، وأورد على ذلك اعتراضات كثيرة لا محل لذكرها هنا .

يقول ديكارت :

اذا كنت لا استطيع ان اتصور الكامل الا موجودًا فيلزم عن ذلك أن الوجود غير منفصل عنه . . . فهو اذن موجود حقاً . ولكننا نجد في هذا القول شيئاً من المغالطة ، لأن تصور الكامل لا يستلزم ان يكون الكامل موجودًا حقاً ، وانما الذي يلزم عن ذلك هو ان الوجود المتصور في الذهن غير منفصل عن معنى الاله الكامل باعتباره متصورًا في الذهن أيضاً .

تلك هي براهين ديكارت الثلاثة . وهي في الحقيقة لا تختلف بعضها عن بعض الا اختلافاً صورياً ، اما مبدأها فهو واحد ، لأنها تستند كلها الى فكرة الكمال ، وترتقي من هذه الفكرة الى وجود الكائن اللانهائي .

وربما كان الدليل الأول اوفى بقصد ديكارت من الدليلين الآخرين ، لأن الدليل الثاني لم يضف في الحقيقة الى الدليل الاول الا فكرة وجودنا ، ولم يستخرج من فكرة وجودنا الا فكرة الكمال التي اشتمل عليها الدليل الاول . اما الدليل الثالث فانه بالرغم من القياس الذي اشتمل عليه لا يختلف في حقيقته عن الدليلين السابقين ، لأنه يقوم هو ايضاً على فكرة الكمال ، وعلى إدراكنا اياها ببداهة العقل . ولولا هذا الحدس العقلي لما تصورنا الكائن الكامل حائزاً جميع الكمالات .

واذا سُئلنا الآن ما هي الصفات التي يوصف بها الكائن الكامل ، قلنا : ان من صفاته أن يكون لا متناهياً ، واحداً ، ازلياً ، دائماً ، مستقلاً بذاته ، عالماً بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، مصدر كل حقيقة وخير . وهو قد خلق الحقائق الابدية بمحض حريته ومشيئته ، وقد كان في وسعه ان يفعل غير الذي فعله ، وفي وسعه ايضاً ان يغير ما امر به ، وهو قادر على ان يحدث المتناقضات ، وفي مقدوره ايضاً ان يبيد العالم عندما يشاء ، ولا بقاء للعالم الا لأن الله يديم بقاءه ، ويخلقه في كل لحظة ، وليس في العالم كائن يستطيع البقاء بنفسه لحظة واحدة الا بمشيئة الله . واذا انقطع الابداع عاد الكون الى العدم فالله اذن مبدعٌ ، ومبقٍ ، ومعنى الإبقاء عند ديكارت هو الابداع المتصل الدائم ، وما من كائن يستطيع أن يديم بقاءه ، أو أن يتحرك أو أن يفعل بذاته ولذاته ، بل إن جميع الجواهر المخلوقة منفعلة قابلة ، لا توجد ، ولا تفعل ، الّا بتأثير علة فاعلة واحدة ، وهذه العلة الفاعلة هي الله .

واذا قيل : اذا كانت الحقائق الأبدية خاضعة لارادة الله يبطلها حينما يشاء ، فما قيمة قوانين الطبيعة ، أجاب ديكارت على ذلك أن الله ثابت ، لا يتغير ، وثباته هو الذي يضمن لنا ثبات الأشياء ، وثبات قوانين الطبيعة .

ومما يزيد يقيننا في الحقائق الأبدية والقوانين الطبيعية أن الله صادق ، لا يكذب ، ولا يضلّ . وصدقه هو العماد الوحيد لكل حقيقة ، وهو لا يتصرف معنا تصرف الشيطان الماكر ، ولا تصرف المخادعين .

ونظرية الصدق الالهي في فلسفة ديكارت مطابقة لنظريته النفسية في الحكم . فالعقل عنده متناهٍ ، اما الارادة فغير متناهية . ومن هذا التباين بين العقل والارادة ينشأ الخطأ ، فنحن لا نخطئ لأن الله يضلّلنا ، وانما نخطئ لأن ارادتنا تتجاوز حدود عقلنا ، ونحكم قبل ان تستبين لعقلنا الأمور ، ولكننا اذا توقفنا عن الحكم ، استطعنا بحريتنا ان نربط افكارنا بعضها ببعض ، وأن نتجنب الخطأ ، ونساهم الى حدٍ ما في صنع الحقيقة .

وها هنا اشكال مشهور في تاريخ الفلسفة الديكارتية . وهو الاشكال المعروف باسم الدور الديكارتي . وخلاصته اننا أقمنا الدليل على وجود الله بالاعتماد على مبدأ البداهة ، وهو ان كلّ ما نتصوره بوضوح وتميز حقٌ . ولكننا بعد ان تمّ لنا ذلك ، عدنا الى تصوراتنا ، وقلنا ان ما نتصوره بوضوح وتميز لا يكون حقاً الّا لأن الله موجود . فنحن قد استندنا اذن الى سلطان البداهة في اثبات وجود الله ، ثم استندنا الى وجود الله في تأييد سلطان البداهة . وهذا دور .

ولكن ديكارت قد رد على هذا الدور بقوله انه يفرق بين الأصول البديهية التي تعرف بالحدس ، وبين الاستدلالات العقلية . قال اننا محتاجون الى الضمان الالهي في الاستنتاج والذاكرة ، اما في الحقائق البديهية والحدسية فنحن غير محتاجين اليه .

وهذا الرد لا يقطع مظانَّ الاشتباه ، لأن ديكارت قد شك في كل شيء ، شك في المحسوسات والقضايا البرهانية ، كما شك في البديهيات العقلية ، فشكه لم يكن مقصوراً اذن على الاستدلال . وهذا الشك في البديهيات الواضحة بذاتها مناقض لقوله ان الضمان الالهي ليس ضرورياً لها . فاما ان تكون البديهيات واضحة بذاتها غير محتاجة الى الضمان الالهي ، واما ان تكون محتاجة الى الضمان الالهي لعدم وضوحها بذاتها . وهذا كله دليل على ان الدورَ باقٍ رغم محاولته ابطاله . ولو فعل ديكارت ما فعله الغزالي ، فعاد الى اليقين بالنور الذي قذفه الله في القلب ، لما احتاج الى نظم الأدلة ، وترتيب البراهين ،

ولكنه اراد ان يزن كل شيء بميزان العقل والبداهة ، فوقع فيما وقع فيه من الدور .

المرحلة الثالثة : من الله الى العالم

انني لم اثبت حتى الآن ألا حقيقتين هما :

١ — وجود ذاتي المفكرة .

٢ — ووجود الله .

فانا اعلم انني موجود لأنني أفكر ، وأعلم ايضاً علماً يقيناً لا يقارنه الشك بأن الله موجود . ولولا معرفتي بالله لبقيت في عزلة عن كل شيء . ولكن وجود الله يضمن لي وجود العالم الخارجي ، ويضمن لي كل علم ، وكل يقين . هذا الذي أشار اليه سكرتان بقوله ان ديكارت اعتمد على المبدأ الكلي (اي على الله) في استنباط مبادئ الأشياء ، واعادة بناء الوجود الحقيقي . ولنبين الآن كيف استنبط ديكارت يقينه بوجود العالم الخارجي من يقينه بوجود الله .

ان حواسنا تطلعنا على اشياء نعرف انها غير صادرة عنا . فما هي حقيقة هذه الاشياء ؟ هل هي صور وأفكار حقيقية ، ام هي صور وهمية ؟ انني اعلم انني موجود ، واعلم ايضاً ان الله موجود ، فلماذا لا تكون هذه الصور والأفكار صادرة عن نفسي ، أو صادرة عن الله الذي طبعها على نفسي ؟ ألا استطيع ان انكر وجود العالم الخارجي ؟ ألا استطيع ان اقول ان الله قد احدث هذه الصور في نفسي ، دون أن يكون لها حقيقة خارجية ؟ لماذا لا تكون فكرة الامتداد ، والحركة ، والرائحة ، واللون ، محدثة فيّ بارادة الله ؟ اذا صح ذلك كان هناك وجودان لا ثالث لهما ، هما نفسي المفكرة ، والله . وفي هذه الحالة لا حاجة الى القول ان هذه الصور التي في نفسي مطابقة للموجودات الخارجية الحقيقية .

ولكن الشيء الذي ينقذنا من هذه الشبهة هو أن الصور التي ندركها

تحمل معها اعتقاداً راسخاً بأنها مطابقة للحقائق الخارجية ، وكل تصور مصحوب بالتصديق . وهذا الاعتقاد بمطابقة الصور التي في الأذهان للحقائق الخارجية التي في الأعيان لا يمكن أن يكون وهماً ، لأنه لو كان كذلك لكان الله خادعاً ومضللاً . واذن العالم الخارجي ليس تصوراً ذهنياً فحسب ، ولا هو الله نفسه ، وانما هو ذو وجود حقيقي ، مستقل عن نفسي ، ومتميّز عن الله . والله قد خلق فيّ ميلاً قوياً الى الاعتقاد ان فكرة الامتداد التي أتصورها حادثة في نفسي تحت تأثير شيء خارجي ممتد . ولو كان الامر على عكس ذلك لكان الله مضللاً . ان ميلي الطبيعي القوي الى الاعتقاد بوجود العالم الخارجي ، هو ميل صادق لا ضلال فيه ، لأنه انما اتاني من الله ، وهو الكائن الكامل الصادق الذي لا يضلّ عباده . فانا اذن قد ايقنت بوجود الأشياء الخارجية ، لأنني أيقنت بوجود الله . واستطيع منذ الآن ان اثق بالنتائج التي تفضي اليها الاستدلالات العقلية ، كما استطيع أن اثق بالمعلومات التي تأتيني عن طريق الحواس . وسبيل ذلك كله ان اراعي شرطاً واحداً اساسياً ، وهو ان يكون لي دائماً فكرة واضحة بيّنة متميّزة عن كل مرحلة من مراحل المعرفة . نعم اني قد اقع في الخطأ ، وقد اضل عن طريقي ، ولكنني أكون حينئذٍ أنا وحدي المسؤول عن ضلالي ، لأنني حرّ ، وارادتي لا متناهية .

ينتج من كل ما تقدم ان وجود الله في نظر ديكارت هو الذي يضمن لنا وجود العالم الخارجي ، ولكن ما هي حقيقة هذا العالم ؟ هل وجوده الحقيقي مطابق تمام الانطباق لما تطلعنا عليه حواسنا ، ام تختلف حقيقته عن هذه الظواهر التي تبدو لنا ؟ ان حواسنا لا تطلعنا الّا على الظواهر ، وهي غامضة مبهمة لا تهدينا سواء السبيل ، فإذا كان هدفنا البحث عن افكار واضحة متميّزة ، فما علينا الا ان نذهب الى ما وراء هذه الظواهر . والحقيقة التي نجدها وراء هذه الظواهر هي الجوهر . وهو الذي يحمل الأعراض . لقد عرف ديكارت الجوهر بقوله انه الشيء الذي يوجد بذاته ، او الشيء الذي وجوده لا يحتاج الى شيء آخر يفيده الوجود . فلو صح هذا التعريف لما كان

في الوجود جوهر غير الله ، كما قال اسبينوزا ، لان الله وحده هو الموجود بذاته ، ولا شيء في العالم يمكن ان يوجد ، أو أن يبقى لحظة واحدة الا به. الا ان ديكارت لم يسلم بهذه النتائج التي يسوق اليها تعريفه للجوهر ، بل صحح بعد ذلك هذا التعريف بقوله ان معنى الجوهر لا يطلق على الله وعلى مخلوقاته بصورة واحدة . فاذا اطلق على الله دلّ على الموجود بذاته ، واذا اطلق على المخلوقات دلّ على الشيء الذي يحتاج وجوده الى وجود الله لا غير ، اما الأشياء التي يحتاج وجودها الى وجود العلل المخلوقة ، فهي أعراض لا جواهر .

اننا لا نعرف الجوهر بذاته معرفة مباشرة ، لأن الجوهر ليس شيئاً محسوساً . ومن الصعب ، لا بل من المحال تخيل الجوهر ، أو تصوره عارياً من الصفات والأعراض . ولكل جوهر في نظر ديكارت صفة اساسية تلزم عنها صفاته الاخرى وخصائصه . فالصفة الأساسية في النفس هي الفكر ، والصفة الاساسية في المادة هي الامتداد . ان كل ظاهرة من ظواهر النفس حالة من حالات الفكر ، أو تغير من تغيراته . وما يجري على مسرح النفس من ارادات ، ورغائب ، وعواطف ، وتصورات ، انما هو كيفية من كيفيات الفكر ، أو عرض من اعراضه . وكذلك الامتداد ، فهو الصفة الأساسية المقوّمة للمادة . ان جميع خواص المادة تفرض وجود الامتداد ، لا بل هي احدى كيفيات الامتداد وتغيراته . ومن المحال تصور الجسم عارياً من الامتداد ، كما انه لا بقاء للمادة المستقلة عنه ، فالامتداد هو اذن ماهية المادة . وهو وحده فكرة متميزة واضحة ، وهو وحده فكرة دائمة باقية وراء التغيرات الحسية . يقول ديكارت : « لنأخذ مثلاً قطعة من شمع العسل ، حديثة العهد بالخلية . إن هذه القطعة لم تفقد بعد حلاوة العسل ، ولم يزل فيها شيء من رائحة الزهر الذي قطفت منه ، ثم ان لونها ، وحجمها ، وشكلها ، هي أشياء ظاهرة للعيان ، وهي الآن جامدة باردة — نستطيع ان نلمسها ، واذا نقرنا عليها احدثت صوتاً . ولكننا اذا وضعناها بالقرب من النار شاهدنا عند ذلك ان

طعمها يتغير ، ورائحتها تتلاشى ، ولونها يتبدل ، وشكلها يضيع ، وحجمها يزيد ، وتنقلب الى سائل ، وتسخن حتى تكاد لا تلمس ، ولا ينبعث منها صوت مهما نقرنا عليها . فهل زالت قطعة الشمع ، ام هي باقية بالرغم من هذه التغيرات التي طرأت عليها ؟ يجب ان نقر بأنها باقية . ولا يستطيع احد ان ينكر ذلك . واذن ما الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه معرفة واضحة مميزة ؟ ان ما كنا نعرفه عنها كذلك ليس امرًا محسوساً ، لأن الاشياء التي تقع تحت الحواس من ذوق ، وشم ، وبصر ، ولمس ، وسمع ، قد تغيرت كلها . (التأملات ، التأمل الثاني) . ويستنتج ديكارت من هذا المثال المشهور ان الشمعة ليست تلك الرائحة ، ولا ذلك اللون ، ولا تلك المقاومة ، ولا ذلك الشكل ، وان الحواس لا تدركها في جوهرها ، بل تدرك ظواهرها . والذهن وحده قادر على ادراك جوهر قطعة الشمع . وهذا الشيء الذي يدركه الذهن بوضوح وتميّز انما هو امتدادها ، وهو الصفة الاولى الأساسية (*Qualité première*) ، وهو جوهر الجسم . اما الألوان ، والاصوات ، والروائح ، والطعوم ، فهي صفات ثانية (*Qualité seconde*) ، وليس لها وجود بذاتها .

وهذا كله يدل على ان ديكارت استطاع ان يجرد المادة من جميع صفاتها ، ولم يبق لها الا صفة الامتداد والحركة ، بل الامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان الموجودان حقاً . وينشأ عن ذلك انهما الشيئان الوحيدان اللذان يتألف منهما موضوع علم الطبيعة . وان كل شيء في الكون يمكن ان يفسر تفسيرًا آليًا . « اعطني امتدادًا وحركة أصنع لك العالم . » فجميع أحوال المادة وظواهرها ترجع في نظر ديكارت الى الحركة ، والطبيعة المادية بأسرها ليست الا سلسلة من الحركات .

واذا كان العالم المادي كله امتدادًا ، وجب ان يتصف بخواص الامتداد كلها . وهذه الخواص هي خواص هندسية تعقل وتدرك بالذهن ، وهي خاضعة لشرائط البرهان الرياضي . فالمادة ترجع الى الامتداد ، والفيزيا تنحل الى الهندسة . وكما انه لا مادة بدون امتداد ، فكذلك لا امتداد بدون مادة .

واذن العالم ملاء ، لا خلاء فيه ، لأن الخلاء يستلزم انعدام المادة . ولما كان العالم كله ملاء كانت حركات الأجسام فيه دائرية ، ذلك لأن الجسم كلما انتقل من مكان الى آخر دفع في طريقه أجساماً اخرى ، وهذه الأجسام تدفع غيرها ، حتى تعود الحركة الى نقطة بدايتها ، فجوهر الأشياء المادية واحد وهو الامتداد ، وهو خاضع لقوانين الحركة ، وليس في عالم المادة الا علم واحد ، هو علم المكانيك ، وجميع العلوم الأخرى مبنية عليه .

واذا كان الله ، وهو الموجود الكامل ، خالقاً للطبيعة ، فان كل شيء في العالم يجب ان يخضع للقوانين التي أرادها الله ، ولما كان هذا الخالق ثابتاً لا يتغير ، كانت كمية الحركة في العالم ثابتة .

وهذا كله يدل على ان كل شيء في العالم المحسوس يجري بصورة آلية ، أي يتم بمجرد تطبيق قوانين الحركة . فكأن العالم المادي قضية رياضية ، تنبسط وفقاً لقوانين المكانيك ، وكذلك الأجسام العضوية فهي خاضعة ايضاً لهذه الآلية . وليس علم الفيزيولوجيا الا علماً فيزيائياً أكثر تعقيداً . والجسم الانساني نفسه انما تفسره قوانين الآلية الكلية ، ومن نتائج هذه الآلية قول ديكارت ان الحيوان آلة متحركة ، فهو لا يجد في العالم كما قدمنا الا جوهرين اثنين هما النفس المفكرة ، والمادة الممتدة . ولا وسط بينهما ، ولا يوجد في العالم الا نوعان من القوانين : قوانين الفكر ، وقوانين المادة . فكل ما ليس بنفس فهو مادة خاضعة لقوانين الحركة . وكل ما ليس بمادة فهو نفس خاضعة لقوانين الفكر ، ان جسم الانسان من حيث هو جسم يدخل في زمرة الجواهر الممتدة الخاضعة لقوانين المكانيك . وجميع الاحساسات والانطباعات الحادثة في المخ ، وجميع الأهواء ، انما هي آليات مختلفة ، ناشئة عن حركات الأعصاب ، وعن حركة الأرواح الحيوانية ، التي تنتقل من المخ الى الأعصاب ، والقلب ، والعضلات ، كما تنتقل صاعدة من القلب الى المخ ، وحركة الأرواح الحيوانية هذه تفسر لنا تأثير الجسم في النفس . لأن وحدة الوجود الانساني قائمة على هذا التأثير المتبادل . وفي الانسان يلتقي جوهر الفكر بجوهر الامتداد ،

ويتحد عالم النفس بعالم المادة . فاذا ارادت النفس ان تؤثر في الجسم ، أثرت أولاً في الغدة الصنوبرية ، التي هي بمثابة الوسيط بينها وبينه . وهذه الغدة الصنوبرية تتلقى الأوامر من النفس ، فتوصلها الى الأعصاب والعضلات ، كما تتلقى من الأعصاب الانطباعات الواردة من العالم الخارجي ، فترسلها الى النفس . اما الحيوان فهو جسم بدون نفس مفكرة . أو هو ، في الحقيقة ، جوهر ممتد ، خاضع لقوانين الحركة ، او آلة شبيهة بالآلات المكانيكية . فيه لوالب ودواليب وغير ذلك من الأعضاء . واذا كان الحيوان شبيهاً بالآلة المعقدة ، التي لا تتحرك الا اذا شدت لوالبها ودواليبها ، كان كل شيء فيه خاضعاً لقوانين المادة والحركة . فالجسم الحي ليس الا امتداداً ذا صفات خاصة . وهو يتحرك حركة آلية تدخل دراستها في اختصاص العالم الفيزيائي .

ينتج من كل ما تقدم ان فيزيا ديكارت مبنية على آرائه في علم ما بعد الطبيعة ، اي على تصور المادة تصوراً عقلياً محضاً . وليس للتجربة عنده الا منزلة ثانوية . اما المنزلة الاولى فقد اختص بها الاستدلال العقلي . وما منح العقل هذه الثقة الا لأنه مكفول من العقل الالهي . ولكن منفعة التجربة عند ديكارت ترجع الى أمرين : اولاً انها وسيلة من الوسائل التي تنذرنا اذا اخطأنا في استدلالنا . ثانياً انها تطلعنا على التأليف الواقعي الذي اراد الله إخراجه الى الفعل من بين جميع التأليفات الممكنة . قال ديكارت : لقد كان الله قادراً على تنظيم الاشياء على وجوه مختلفة لا متناهية . وبالتجربة وحدها - لا بقوة الاستدلال - نستطيع ان نعرف أي هذه الوجوه قد اختاره الله (مؤلفات ديكارت ، طبع ادام وتانري ، م. ٩ ، ص ١٣٤) . وفي هذا القول جرأة عظيمة تدل على ان العالم الطبيعي لا يقتصر في استدلاله على تفسير العالم الحقيقي ، بل يرتقي بعقله أيضاً الى تفسير جميع العوالم الممكنة . ولقد استطاع ديكارت بالاعتماد على الاستدلال العقلي أن يكشف قانون الإنكسار المعروف ، كما انه استطاع ان يؤسس علماً جديداً هو علم الهندسة التحليلية ، وأن يستبدل بدراسة الاشكال الهندسية دراسة التوابع الجبرية . فديكارت

قد ارجع علم الهندسة الى علم الجبر ، كما ارجع الفيزياء الى الهندسة والمكانيك . وارجاع الهندسة الى الجبر ادى الى اظهار وحدة العلم الرياضي ، والى تصور الكون كله تصورًا رياضياً ، وهو في ذلك متفق مع غاليله الذي قال ان كتاب العالم مكتوب بلغة الرياضيات ، وان حروفه مثلثات ، ودوائر وأشكال هندسية . هذا الذي اشار اليه ديكارت بقوله : « ان هذه السلاسل الطويلة من الحجج البسيطة والسهلة ، التي تعوّد علماء الهندسة استعمالها للوصول الى اصعب براهينهم ، أتاحت لي ان اتخيل ان جميع الاشياء التي يمكن ان تقع في متناول المعرفة الانسانية تتعاقب على صورة واحدة » (مقالة الطريقة ، القسم الثاني) .

ان هذه النظرية الديكارتية قد عمّت العلم الحديث في أيامنا هذه . لأن العلماء يعللون الآن جميع الظواهر الفيزيائية بالحركات على النحو الذي فعله ديكارت ، ويميلون الى تطبيق الرياضيات في دراسة جميع الظواهر ، فليس ديكارت اذن مؤسس الفلسفة الحديثة فحسب ، وانما هو ، كما قال بعضهم ، ابو الفيزياء الحديثة .

٣ _ فلسفة الاخلاق [١]

ان معرفة الفلسفة الصحيحة ، والفيزياء الحق معرفةً يقينية تعيننا على استنتاج مبادئ الأخلاق . وموضوع فلسفة الأخلاق هو توجيه أفكارنا ، وهداية اعمالنا على الوجه الملائم في سبيل الوصول الى السعادة ، والطريقة الوحيدة المؤدية الى السعادة هي ان نعمل وفقاً لمبادئ العقل .

فأول مبدأ تعلمنا اياه فلسفة الاخلاق هو أن نسلك سلوكاً موافقاً لشروط العالم الذي خلقه الاله الكامل . ولمّا كان هذا الاله الكامل لا متناهياً ، كانت قدرته واسعة وقضاؤه نافذًا . وهو لكماله لا يمكن ان يكون الّا

---

١) اننا نلخص هنا ما كتبه جيلسون في مقدمة مقالة الطريقة : طبع فرين ، باريز ١٩٣٥ ، ص ٢٣ — ٢٦ .

كريماً . واذن لا مردّ لما يحدث لنا ، لأنه انما يحدث من أجل خيرنا لا من أجل مضرتنا ، وحدوث الآلام نفسها لا يخلو من حكمة . فيجب علينا إذن أن نقبل جميع الحوادث في ثقة تامة ، وان نبني ثقتنا بها على محبّة الله .

والمبدأ الثاني الذي تعلمنا اياه فلسفة ما بعد الطبيعة ، هو ان نفوسنا روحية محضة ، وأنها متميزة تماماً عن الأبدان . وكما أن كمال الله هو أساس الثقة به في علم الاخلاق ، ومرجع قوانين الحركة في علم الطبيعة ، فكذلك التمييز بين النفس والجسد هو أساس الآلية الكلية في الطبيعة ، وأساس التجرّد من الخيرات الدنيوية في عالم الأخلاق . ان النفس التي تعلم انها مستقلة عن الجسد ، تعلم بذلك ايضاً انها اشرف منه ، وانها بطبيعتها خالدة ، وانها قادرة على ان تنال في الحياة الثانية سعادة أسمى وأعلى من السعادة التي تدركها في هذه الدنيا . وهذا كله يبطل اولاً الخوف من الموت ، ويدعونا ثانياً الى احتقار امور الدنيا وخيراتها . وهذان الأصلان هما قاعدتان اساسيتان من قواعد الاخلاق .

ثم ان علم الطبيعة يتمم لنا بعد ذلك تعاليم ما بعد الطبيعة ، فيظهر لنا عظم الكون واتساعه ، وينقذ نفوسنا من الاهتمام بما لا طائل تحته من الامور التي تتجاوز طاقتنا . اننا نعلم ان المادة امتداد ، وان الامتداد غير محدود ، وان الكون المادّي ممتد امتداداً لا حدّ له . فكيف نعتقد بعد هذا ان كل ما هو موجود لم يوجد الا لمصلحة الأرض ، وان الارض نفسها لم تخلق الا لصالح الانسان ؟ ان لهذا الاعتقاد الوهمي اثراً سيئاً في توجيه حياتنا الخلقية لأن الذي يعتقد ان الكون مخلوق له يظنّ إن الارض هي مقامه الحقيقي ، وإن الحياة الحاضرة هي الافضل . ومن مال الى هذا الاعتقاد وزن كل شيء في العالم بميزان نفسه ، واعترض على قضاء الله ، ووجد في صنعته وآثاره بعض العيوب . وهذا من شأنه أن يثير في نفسه القلق ، وأن ينغّص عليه سعادته .

قلنا ان الطريقة الوحيدة المؤدية الى السعادة هي اخضاع اعمالنا لحاكم العقل . فاذا كان العقل طريق السعادة ، فكيف يجب أن تكون أفعالنا بالنسبة الى غيرنا من الناس ؟ . إن المبدأ الاساسي الذي يجب ان يوجه سلوك

الانسان في المجتمع يتلخص فيما يلي : كل منا شخص منفصل عن غيره من الأشخاص ، فمصالحه متميزة اذن عن مصالح غيره من افراد الكون . ولكن لما كان هذا الشخص المنفصل لا يستطيع ان يبقى وحده ، وجب عليه ان يقيّد مصالحه بالمصالح المشروعة للمجموع الذي هو أحد افراده ، فاذا نظرنا الى الفرد من هذه الناحية ، أدركنا انه ليس مواطناً من مواطني الأرض فحسب ، وانما هو مواطن في جزء معيّن من الأرض ، اي فرد في مجتمع ، أو عضو في دولة تحميه ، أو أمة ينتسب اليها ، او أسرة تحتضنه . نعم ، قد يكون من الباطل ان يلقى الانسان كثيرًا من الاذى في سبيل القليل من الخير الذي يرجوه للآخرين . وقد يكون من الخطأ ان يلقي الرجل العظيم بنفسه في الهلاك لانقاذ من هو دونه قيمة ونفعاً ، ولكن الأشنع من ذلك ان يفضل الانسان نفسه على غيره ، وأن يعمل على حفظ بقائه دون ان يفكر في بقاء المجموع. ان شعور الانسان بكونه جزءًا من كل يقدّم فيه المصلحة العامة على مصلحته الفردية ، هو منبع أعظم الفضائل ، لانه يسوقنا الى المجازفة بحياتنا في سبيل الآخرين ، حتى لو كان شعورنا بالأسباب الباعثة على الفعل غير واضح . ولكن يشترط في خيرية الفعل ان لا يكون صادرًا عن الاعجاب بالنفس ، او عن الجهل بالمخاطر . وأعظم الأسباب التي يجب ان تبعثنا على الفعل محبة الله ، والثقة به ، والاعتماد عليه . فمن اسلم وجهه لله ، تجرّد من مصالحه الشخصية ، ولم يشقّ عليه ان يقدّم مصالح الآخرين على مصلحته .

ان هذه المبادئ توجّه سلوكنا في الحياة توجيهاً عاماً ، ولكن الأخلاق لا تكتفي بهذا التوجيه العام ، بل تتوخى ايضاً تدبير أفعالنا الجزئية . فما هي إذن قواعد هذه الأفعال ؟

هناك امر يشوّش على الانسان معرفة الطريق الذي يجب عليه سلوكه ، وهو التردد ، فالمتردّد لا يعزم على شيء ، لأنه لا يرى بوضوح ما ينبغي له فعله . وكثيرًا ما ينتهي به الامر الى الاستسلام للمصادفة والاتفاق ، فاذا استبان له بعد التردّد مبلغ الخطأ الذي وقع فيه ، اضطرب اضطراباً شديدًا ،

فهو اما ان يأسف لفوات زمن الفعل ، واما ان يندم على ما فعل ، وفي كلا الحالين تنتابه الهواجس ، وتضطرب حياته . وخير وسيلة لمعالجة هذه الحالة هي التفكير في الأسباب التي تمنعنا من معرفة الطريق الذي يجب سلوكه ، وهذه الأسباب هي العواطف والشهوات . ان هذه العواطف تمنعنا من تقدير الحوادث حق قدرها ، فترينا الخيرات والشرور أعظم مما هي عليه في واقع الامر . ولكن الأخلاق الصحيحة تشفينا من هذا التوهم ، فتحصي لنا الأهواء ، وتعرّفها ، او تعدل تأثيرها فينا . وعلم الطب ، الذي يقوم على معرفة صحيحة ببدن الانسان ، يستطيع هنا ان يقدم لعلم الاخلاق اكبر المعونة . اذ يمده بالوسائل اللازمة للتأثير في الاضطرابات العضوية والانفعالات الشديدة ، والسيطرة عليها في غير عنف ولا إرهاق .

ولكن هناك حالات يمتنع فيها على عقولنا – حتى لو كانت خالية من الهوى – ان تقرر في يقين ما ينبغي لها ان تعمل . ففي هذه الحالات ينبغي لنا ان نوجّه انظارنا الى الوسط الذي نعيش فيه ، ونشاهد عاداته واخلاقه ، وننتقدها بوعي وتبصر ، لنعرف الى اي حد يحسن بنا اتباعها . واذا اعوزتنا البداهة التامة – ولشد ما تعوزنا في مثل هذه الامور – فما علينا الا ان ننظم شؤوننا بشيء من الحكمة العملية الموقتة ، كالتي وصفها ديكارت في مقالة الطريقة .

فالقاعدة الاولى من هذه الحكمة الموقتة ان يخضع الانسان لقوانين بلاده ، وعاداتها ، ودينها ، وان يتبع العرف ، والآراء المعتدلة ، والأوضاع القائمة ، لا الآراء المتطرفة . لان الآراء المعتدلة في نظر ديكارت قد تكون أسلم عاقبة من غيرها . وهـذه القاعدة الأولى تذكرنا بقول ارسطو ان الفضيلة في الاعتدال اي في المكان الأوسط ، لا في الإفراط ولا في التفريط . ولكن الفرق بين آرسطو وديكارت في ذلك ان الاعتدال عنـد ارسطو هو الحل النهائي النظري ، في حين انه عند ديكارت هو حل عملي موقت .

والقاعدة الثانية من هذه الحكمة الموقتة هي تجنب التردد في المسائل

العملية ، والتسليم موقتاً بالآراء المشكوك فيها ، واعتبارها يقينية بصورة موقتة، ريثما ينجلي الأمر لنا . اذا ضلّ الانسان طريقه في احد الاحراج فلا يجوز له ان يقف في مكانه ، ولا ان يغير اتجاه سيره في كل لحظة ، لأنه لو فعل ذلك لما اهتدى الى غايته . وخير وسيلة للخروج من هذا الضلال ان يختار الرجل طريقاً واحداً ، ويتابع سيره فيه حتى النهاية . قد يظن بعضهم ان العقل يحكم في مثل هذه الحالة بالتوقف عن الفعل ، ولكن ضرورات الحياة تتطلب سرعة العمل ، ولا تحتمل الإرجاء والتأجيل . فلا بدّ اذن من اختيار خطة من الخطط ، والمثابرة عليها حتى النهاية بالرغم من الشكوك والظلمات المحيطة بها . ومتى انجلى لنا اليقين اصلحنا ما وقعنا فيه من الأخطاء .

والقاعدة الثالثة هي مجاهدة النفس ، وقمع شهواتها وأهوائها بدلاً من مغالبة الحظوظ والمقادير . هذا هو سر الرضى والقناعة . ان الآلام لا تنشأ الا عن الرغبات غير المرضية . والمرء لا يرغب الا فيما يتصور امكان حدوثه . فاذا تعودنا ان نعتقد انه لا سلطان لنا الّا على أفكارنا ، لم نرغب الا في الخيرات التي نقدر عليها ، لا في الخيرات الخارجة عن نطاق قدرتنا . وهذه الخيرات الأخيرة اذا فقدناها لم يشق علينا ذلك ابداً . أفيتألم الانسان لأن الله لم يخلق له اجنحة كالطير ؟ أم يتألم لأن القمر لا يكمل الا مرة واحدة في الشهر ؟ ان الحكمة تقضي بوجوب الإقلاع عن كل ما لا قدرة لنا عليه ، ومتى رغبنا عن ذلك كله عشنا في أمن وسلام . ولكن هذه القاعدة الرواقية التي ذهب اليها ديكارت لا تخلو من المحاذير ، لأنها تدعو الانسان الى الرضى بالواقع ، وتمنعه من النضال ، والكفاح ، والتقدم . والواقع ان الانسان لا يستطيع ان يقطع علائقه بالخيرات الخارجية ، ولا أن ينسى وطنه ، واصدقاءه ، واسرته ، وجسده ، وصحته . فهو يرغب في تحسين الواقع ، مادياً كان أو معنوياً . وكثيراً ما يجد ان افكاره ليس له عليها سلطان . فاذا قنع بما قدر له ، ولم يرغب في اصلاحه ، وتحسينه ، لم يبلغ شيئاً من الكمال .

والقاعدة الرابعة . من هذه الحكمة العملية هي ان لا يألو الانسان جهداً

في تثقيف عقله كلَّ ايام حياته ، وأن يتقدم في طريق الحقيقة ما استطاع الى ذلك سبيلًا ، لأن البحث عن الحقيقة هو أسمى عمل يليق بالانسان .

تلك هي مبادئ ديكارت الخلقية وهي تدل على ان اطمئنان النفس ، وسعادتها ، هما اوفى جزاء لحياة انتظمت وفقاً لمطالب العقل . ولم يتردد ديكارت في التصريح بأن العقل كافٍ ، اذا وجه توجيهاً حسناً ، في أن يهدي الانسان سواء السبيل . اما الأخلاق الموقتة فهي اخلاق نسبية ، اي مقيدة بالزمان والمكان . ولا تعبّر عن الحقيقة المطلقة ، وانما تعبّر عما يحسن فعله موقتاً ، تبعاً للأحوال والظروف الراهنة ، وانتظارًا لحال احسن معرفة وأوثق . ان الانسان الحكيم لا يهدم بيته القديم قبل ان يبني لنفسه بيتاً جديدًا . وهذا البيت القديم الذي يسكنه هو الاخلاق الموقتة . اما الأخلاق النهائية التي يريد ديكارت ان يشيد بناءها ، فهي الأخلاق التي تقوم على الحقيقة العلمية . ومتى تمّ لنا الكشف عن هذه الاخلاق النهائية عشنا في أمنٍ وسلام .

قيمة فلسفة ديكارت وآثارها

قال هيجل في كتابه « تاريخ الفلسفة » : « ان ديكارت هو حقًا مؤسس الفلسفة الحديثة لاعتماده في مذهبه على العقل . ان تأثير هذا الرجل في عصره ، وفي العصور التي تلته ، قد بلغ درجة ليس فوقها زيادة لمستزيد . فهو بطل . لأنه أعاد بناء الاشياء بالرجوع الى اوائلها ، فوجد للفلسفة من جديد أرضاً حقيقية أعادها اليها بعد ضلالها الف عام » .

فديكارت مجدد في فلسفته ، لان فلسفته ، وما تفرع منها ، تقوم بأسرها على اصول معينة ، وتسير في بسط المسائل على نمط خاص بها ، لا يشاركها فيه أحد . وهو لم يقنع بما جاء في الكتب ، ولا بما وجده عند العلماء ، بل أراد ان يرفض حكم السلطات أيًا كانت ، وحاول ان يتفلسف بنفسه ، دون ان يعتمد على احد .

وهو مجدد لاتخاذه الشك منهجاً ، فلم يشأ ان يسلم بصحة شيء ما لم تتبين

له صحته بالبداهة ، ولم يذعن قط لأوهام الماضي وضلالاته ، بل اخضع كل شيء لحاكم العقل ، وألبس القضايا الفلسفية ثوباً جديداً . كتب ديكارت الى الأب ميلان : « اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه جيد وبعضه فاسد ، مفسد للباقي ، فماذا انت فاعل ؟ انه لا بد لك من ان تفرغ السلة عن آخرها ، وتتناول التفاح واحدة واحدة ، لكي تعيد الجيد منها الى السلة ، وتلقي بالفاسد في مكان الاقذار » . ولكن هل استطاع ديكارت ان يفرغ السلة عن آخرها ، هل استطاع ان يقتصر في بنائه على التفاح الجيد ؟ ذلك ما لا نستطيع التسليم به مطلقاً ، لأن الانسان لا يستطيع ابداً ان يتجرد من آثار الماضي ، ولأن البناء الجديد اذا اقيم على اساس الماضي ، لم يخل من المواد القديمة التي تدخل في تركيبه .

ومع ذلك فديكارت مجدد ، لأنه أراد أن يرفع الفلسفة – بواسطة المنهج – الى مرتبة العلم ذي القواعد المضبوطة ، والحدود المرسومة .

وخير ما نستطيع ان نمدح به ديكارت هو قولنا انه كان عالماً من الطبقة الاولى ، لا تقل مرتبته عن مرتبة غاليله ، وپاسكال ، ونيوتون . فهو مخترع الهندسة التحليلية ، وطريقته في الطبيعيات مسيطرة على العلم الحديث كله ، وكان لممارسته العلوم الرياضية والطبيعية أثر عظيم في كشفه عن طريقته التي أحدثت ثورة عظيمة في تاريخ الفكر ، اطلق عليها بحق اسم الثورة الديكارتية ، وهي ملخصة في قاعدة البداهة التي يقوم عليها اصلاحه الفلسفي .

ولعلّ مواضع التجديد في فلسفة ديكارت لا تظهر لنا الّا في محاولتها توليد الشك من اليقين ، واعراضها عن منطق آرسطو ، وايمانها بالعقل . فالتجديد الديكارتي في الحقيقة يدل على يقظة العقل البشري من نوم الغفلة ، ورقدة الاتباع الأعمى ، ومناهضته سطوة التقاليد ، وسلطان القدماء ، حتى اقام ، على انقاض الفلسفة الموروثة ، فلسفة جديدة لا تؤمن الّا بحرية الفكر ، وبداهة العقل . فديكارت هو اذن مؤسس الفلسفة الحديثة ، وموقظ الفكر الأوربي من سباته ، ويعد بحق استاذ مالبرانش ، وليبنز ، واسبينوزا . حتى لقد اعترف الفيلسوف الانكليزي لوك نفسه بما لديكارت من فضل عظيم على الفلسفة فقال : « بعد

ان عكف الناس على تعلم الفلسفة وتعليمها ، وفقاً لمختلف المبادئ ، طول هذه المئات من السنين ، نهض في ركن من أركان العالم شخص غيّر وجه الأمور ، فبيّن ان جميع الذين سبقوه لم يفهموا من مبادئ الطبيعة شيئاً .. ونحن يلزمنا ان نقر بأن هذا الفيلسوف الجديد قد منحنا ، للنظر في الأشياء الطبيعية ، نوراً اعظم من النور الذي منحنا اياه الفلاسفة الآخرون عن بكرة ابيهم » .

وفي الحق ان نفوذ ديكارت قد تغلغل كثيراً في التفكير الأوروبي الحديث ، وكان لمبدأ الأفكار الواضحة المتميّزة الذي أعلنه أكبر الاثر في التفكير الفرنسي ، والانكليزي ، والالماني . فما كتبه العالم الانكليزي موروس ، موجهاً خطابه الى ديكارت ، قوله : « سأعلن لك رأيي ببساطة : ان جميع من سبقوك من كبار الفلاسفة أو من الواقفين على اسرار الطبيعة ، هم اليوم الى جانبك أقزام ، ويعزّ عليّ ان اكتم عنك هذه الشهادة ، بل اني مصرح لك بما وجدت في قراءة كتبك من لذة ، وما جنيت من ثمرة شهية ، لكي تعلم ان في الانكليز قوماً يجلونك ، ويقدرون آثارك حق قدرها ، وتخفق قلوبهم اعجاباً بسجاياك الالهية ». (مؤلفات ديكارت، آدام وتانري ٥ : ص ٢٣٧–٢٣٨) .

اما في المانية فقد تجلى اثر ديكارت في فلسفة ليبنيز الذي روى نفسه من معين الفلسفة الديكارتية . ومع ان ليبنيز يفنّد في بعض الاحيان نظريات ديكارت ، فإن معارضته هذه تدل على ما لديكارت من تأثير عميق في تفكيره . وانك لتجد المثالية التي ابدعها كانت موافقة لبداية المثالية الديكارتية ، وان كانت تختلف عنها في نتائجها . واما في فرنسة فقد كان تأثير ديكارت بعيد المدى ، حتى اطلق العقول من عقالها ، وبعث المفكرين على التحرر من سلطان القدماء . فانبروا يتفحصون الأمور بنقد وشك ، ويطالبون بالبداهة والوضوح ، والتميّز ، في جميع القضايا . حتى لقد قال فونتنل : « لم يكن الناس قبل ديكارت يعانون مشقةً في استدلالهم . فما اسعد القرون الخالية ، لأنها لم تعرف هذا الرجل . انه هو الذي اتانا بذلك المنهج الجديد في الاستدلال، وهو منهج يفوق في قيمته فلسفته كلها » .

فونتنل : (استطراد عن القدماء والمحدثين ، باريس ١٦٨٨) . وبلغ من تأثير ديكارت في زمانه ان اصبح الأخذ بآرائه زيًّا من الازياء . فسيرانو دو برجراك يصف كلف الشمس في احدى رواياته على طريقة ديكارت ، كما ان موليير وضع افكار ديكارت على لسان ابطال رواياته . فقد جاء في رواية النساء العالمات ما يلي :

بليز : انا من الذين ينشرح صدرهم لفكرة الجُسيمات الصغيرة . والقول بالخلاء يظهر لي صعباً ، اما القول بالمادة اللطيفة فإني اميل اليه اكثر من غيره .

تريسوتن : انا احبذ رأي ديكارت في المغناطيس .

آرماند : انا احب حلقاته المقفلة ، ونظريته في الدوام .

فيلامنت : انا احب عوالمه الهابطة .

وهذه الأقوال كلها تدل على مدى انتشار آراء ديكارت في جميع طبقات الناس . ومن طالع كتاب مقالة الطريقة الذي ترجمناه هنا ، عرف ان تأثير ديكارت لا يرجع الى عدد الحقائق الفلسفية والعلمية التي كشفها ، وانما يرجع الى إيمانه بروحانية الانسان ، وقدسية العقل . وكتاب مقالة الطريقة ليس كتاباً فلسفياً فحسب ، وانما هو تصوير حقيقي لحياة الفيلسوف ، وحكاية صادقة لحاله . وهو يدل على اخلاصه للحقيقة ، وسموه الى المثل الاعلى ، ورغبته في الانطلاق من سلطان الأقدمين ، وثقته بالعقل والعلم .

٥

1 — Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, tome II. *La philosophie moderne*, le 17e siècle.

2 — Brunschvicg, *Descartes*, Paris, 1937.

3 — J. Chevalier, *Descartes*, Paris, 1921.

4 — A. Cresson, *Descartes, sa vie, son œuvre, sa philosophie*.

5 — O. Hamelin, *Le système de Descartes*. Paris, 1921.

6 — J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 1945.

7 — Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.

8 — » *Descartes et la morale. Revue de Métaph.* 1937.

9 — Koyré, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1922.

10 — G. Milhaud, *Descartes savant*, Paris, 1921.

11 — Huxley, *Génie et Méthode de Descartes*.

12 — Secretan, *Philosophie de la liberté*.

13 — L. Dimier, *Descartes*, Paris, 1918.

14 — Espinas, *Descartes et la morale*, 2 vol. Paris, 1925.

15 — A. Fouillée, *Descartes*, Paris, 1893.

16 — E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*.

17 — Hannequin, *La Méthode de Descartes*, *Revue de Métaph*. 1906.

18 — B. Gibsen, *The Philosophy of Descartes*, London, 1932.

19 — Koyré, *Trois leçons sur Descartes*, Le Caire (Université Égyptienne) 1937. نقلها الى العربية الاستاذ يوسف كرم ، القاهرة ، ١٩٣٧

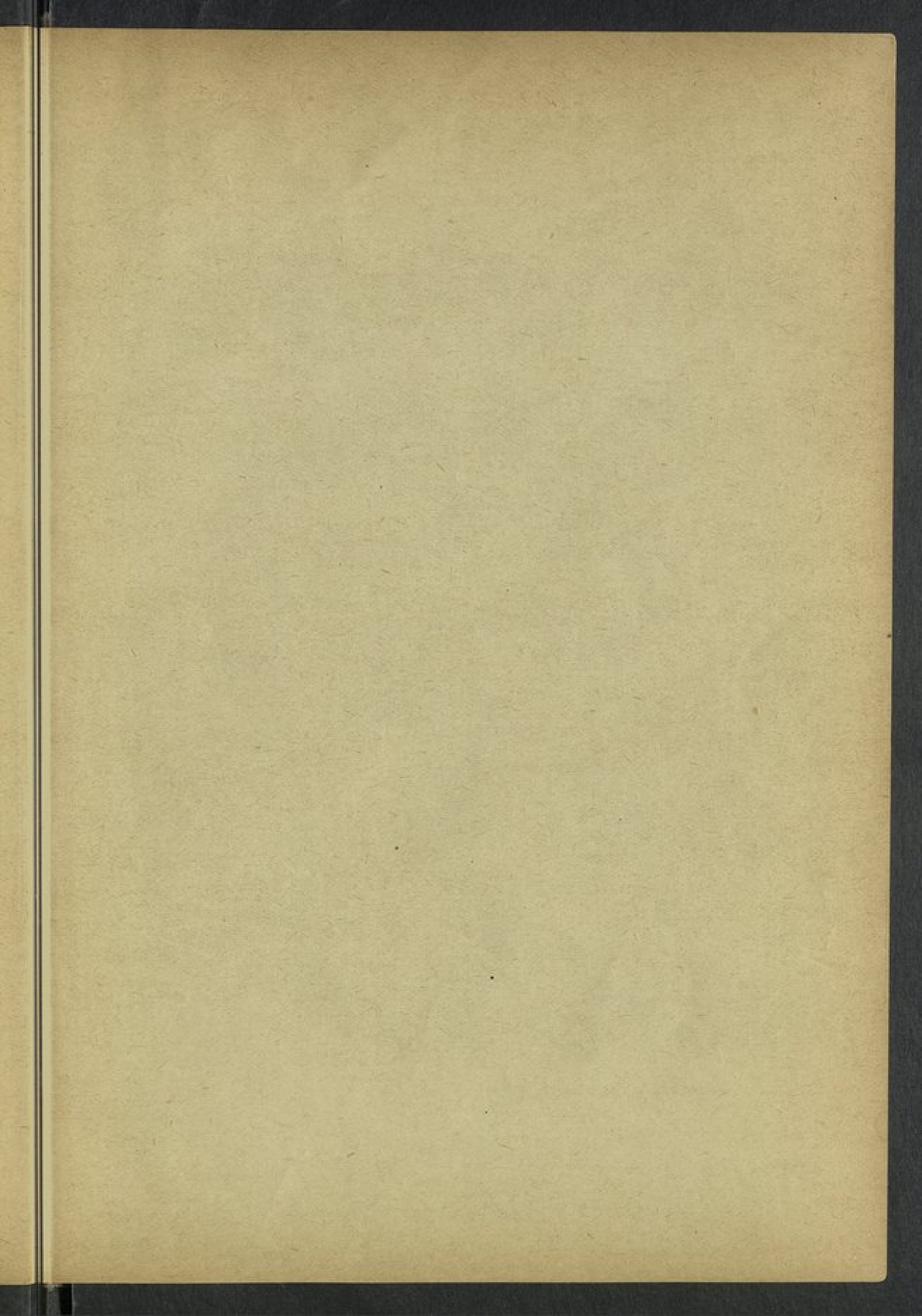
20 — مقالان عن ديكارت للاستاذ يوسف كرم في مجلة المقتطف (اكتوبر–نوفمبر ١٩٣٧)

21 — ديكارت : تأليف الاستاذ الدكتور عثمان امين ، في سلسلة اعلام الفلسفة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

22 — مقال عن المنهج : ترجمه وشرحه وصدّره بمقدّمة الاستاذ محمود محمد الخضيري

23 — Cresson, *Les courants de la pensée philosophique française*. Paris, 1927.

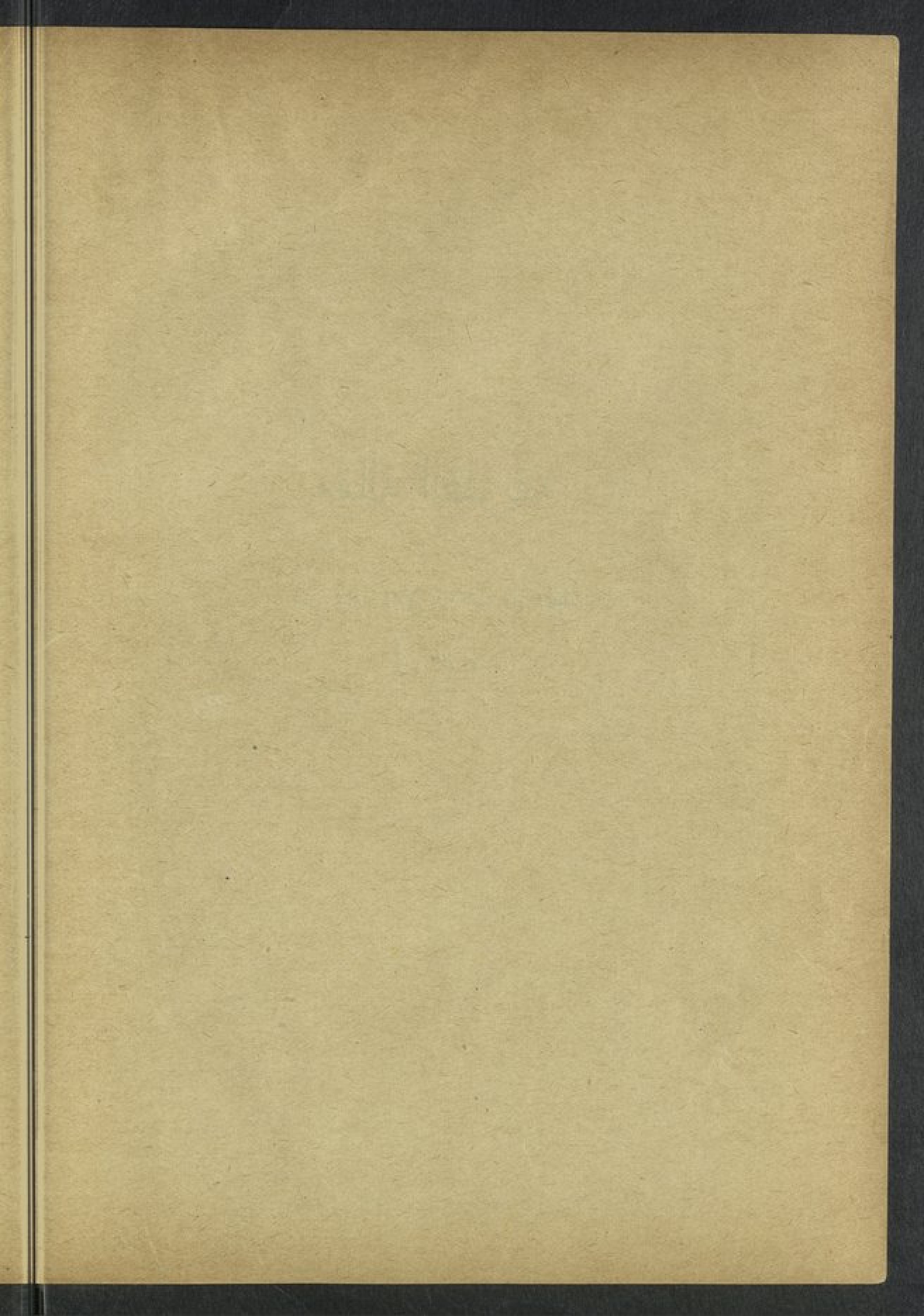
24 — *Dictionnaire philosophique de Franck*, art. *Descartes*.



مقالة الطريقة

لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة

في العلوم



مقدمة المؤلف

اذا بدت هذه المقالة[1] أطول من ان تُقرأ كلها دفعة واحدة ، فانه من المستطاع تقسيمها الى ستة اقسام .

يجد القارئ في القسم الأول منها ملاحظات تتعلق بالعلوم المختلفة ؛ وفي القسم الثاني القواعد الرئيسية للطريقة التي بحث عنها المؤلف ؛ وفي الثالث بعض قواعد الأخلاق التي استنبطها من هذه الطريقة[2] ؛ وفي الرابع الحجج التي يثبت بها وجود الله ووجود النفس ، وهما ركنا مذهبه في علم ما بعد الطبيعة[3] ؛ وفي الخامس ترتيب مسائل الطبيعيات التي بحث فيها ، ولا سيما توضيح حركة القلب ، وبعض المعضلات الأخرى المتعلقة بالطب ، ثم الفرق بين نفسنا ونفس الحيوان ؛ وفي القسم الأخير بيان الأمور التي يرى المؤلف شرطها للسير في مباحث الطبيعة الى أبعد مما انتهت اليه ، ثم ما هي الأسباب التي حملته على الكتابة .

---

١) خير وسيلة لتعلم الطريقة ممارسة العلوم الرياضية ، لأن الطريقة ليست أمراً نظرياً يمكن تعلمه في كتاب ، وانما هي ممارسة عملية . لذلك سمى ديكارت كتابه هذا بمقالة الطريقة ، أو القول في الطريقة ، مشيراً بذلك الى أن الطريقة لا تعلّم تعليماً ، وانما تسلك سلوكاً .

٢) الطريقة نظام ، والنظام يتطلب من محب الحكمة أن يتخذ في اول الامر اخلاقاً موقتة ، فاذا اصبح بعد ذلك حكيماً وجد الأخلاق النهائية .

٣) ان وجود الله ركن أول ، لأن الله هو الضامن الوحيد لجميع اليقينيّات ، ووجود النفس ركن ثانٍ ، لأن الكوجيتو ، كما سترى ، يثبت حقيقة النفس ، ويميّزها عن الجسد ، ويضمن لنا خلودها .

القسم الاول

العقل[١] هو أعدل الاشياء توزعاً بين الناس ، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أُوتي منه الكفاية ، حتى الذين يصعب ارضاؤهم بأي شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه[٢] . وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح ان يكون هذا شاهدًا على أن قوة الاصابة في الحكم ، وتمييز الحق من الباطل ، وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل ، أو النطق ، واحدة بالفطرة عند جميع الناس . وهكذا ، فان اختلاف آرائنا لا ينشأ عن كون بعضنا اعقل من بعض ، وانما ينشأ عن كوننا نوجّه أفكارنا في طرق مختلفة ولا نطالع الاشياء ذاتها . اذ لا يكفي ان يكون الفكر جيدًا وانما المهم ان يطبق تطبيقاً حسناً[٣] . ان اكبر النفوس مستعدة لأكبر الرذائل ، كما هي مستعدة لأعظم الفضائل . واولئك الذين لا يسيرون الا ببطء شديد، يستطيعون ، اذا سلكوا الطريق المستقيم ، أن يحرزوا تقدماً أكثر من الذين يركضون ولكنهم يبتعدون عنه[٤] .

اما أنا فإني لم أتوهم قط أن لي ذهناً أكمل من أذهان عامة الناس . لكنني كثيرًا ما تمنيت ان يكون لي ما لبعض الناس من سرعة الفكر ، او وضوح

---

١) في الأصل : Le bon sens ، او العقل ، وهو القوة اللازمة لاجادة الحكم ، اي لتمييز الحق من الباطل .

٢) الانسان يشتكي من ضعف ذاكرته ولا يشتكي من ضعف عقله ، لأن كل انسان بعقله معجب .

٣) ان عنوان مقالة الطريقة يشير الى ذلك، لأن الغرض منها حسن قيادة العقل . فاذا ما سلك الناس جميعاً هذه الطريقة ، وأحكم كل انسان توجيه عقله ، تناقص الفرق بين الأذهان .

٤) وهم كلما طالعوا كتب آرسطو ، وتوهموا انهم علماء ، ازدادوا بعدًا عن العلم الحقيقي .

التخيل وتميّزه ، او سعة الذاكرة وحضورها . ولست اعرف مزايا غير هذه تعين على كمال النفس ، لأني اميل الى الاعتقاد أن العقل او الحس ، ما دام هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا بشراً ، ويميّزنا عن الحيوانات[١] ، موجود بتمامه في كل واحد منا ، متبعاً في ذلك الرأي الذائعَ بين الفلاسفة[٢] ، الذين يقولون انه لا زيادة ولا نقصان الّا في الاعراض[٣] لا في صور[٤] افراد النوع الواحد ، او طبائعهم .

والكنني لا أخشى ان اقول اني اعتقد انني كنت جد سعيد لوجدان نفسي ، منذ سني الحداثة ، في طرق قادتني الى مطالعات وحكم ألفت منها طريقة ، يبدو لي انني استطيع ان اتخذها وسيلة لزيادة معرفتي بالتدريج ، وللارتقاء بها شيئاً فشيئاً الى اعلى درجة[٥] يسمح ببلوغها عقلي الضعيف ، ومدى حياتي القصير . ذلك لأني جَنَيت من ثمرات هذه الطريقة[٦] ما جعلني أحاول دائماً ، في الأحكام التي اطلقها على نفسي ، أن أميل الى جهة الحذر أكثر من جهة الغرور . ولما نظرت بعين الفيلسوف الى مختلف أعمال الناس ومشاريعهم ، لم اجد فيها عملاً لا يكاد يظهر لي باطلاً وعديم النفع ، فأورثني ذلك رضًى بالغاً عن التقدم الذي ارى اني احرزته في البحث عن الحقيقة ، وجعلني أعقد على المستقبل آمالاً[٧] تخولني ان أقول انه اذا كان في مشاغل الناس من حيث هم بشر عمل ثابت الصلاح والخطورة ، فهو العمل الذي تخيرته .

---

١) العقل هو الفصل الذي يميز نوع الانسان من الانواع الاخرى المندرجة تحت جنس الحيوان ، والانسان هو الحيوان الناطق ، فالحيوان جنسه والناطق فصله .

٢) يعني فلاسفة القرون الوسطى .

٣) accidents : جمع عرض ، وهو ما لا يقوم بذاته ، اي ما يعرض في الجوهر من الصفات ، مثال ذلك ان الكتابة عرض لأن الانسان يبقى انساناً بعد ارتفاع هذه الصفة عنه .

٤) ان الجوهر مؤلف من صورة ومادة . وصورة الانسان هي نفسه ، ومادته جسده .

٥) في هذا القول اشارة الى العنوان الاول لمقالة الطريقة ، وهو مشروع علم كلي من شأنه ان يرقى بطبيعتنا الى اعلى درجات الكمال .

٦) لم ينشر ديكارت مقالته الا بعد انتهائه من تأليف الطبيعيات والالهيات . وغرضه من هذه المقالة ان يبيّن للناس ثمرات طريقته .

٧) يشير بذلك الى امله بتأسيس علم الطب وعلم الاخلاق .

غير انني ربما كنت مخدوعاً ، وربما كان ما ظننته ذهباً وماساً قليلاً من النحاس والزجاج . اني اعلم كم نحن عرضة للخطأ في الامور التي تمسّنا ، وكم يجب علينا ان نشتبه في احكام اصدقائنا عندما تكون في مصلحتنا . ولكنه يطيب لي ان أبيّن في هذه المقالة ما هي الطرق التي سلكتها ، وأن امثل حياتي فيها كأنما هي صورة ، حتى يستطيع كل انسان أن يبدي رأيه فيها ، وحتى يكون اطلاعي على آراء الناس ، وما يصل اليَّ من صداها العام ، وسيلة جديدة لتعليمي[1] اضيفها الى الوسائل التي تعودت استخدامها .

وهكذا ليس غرضي هنا ان اعلم الطريقة التي يجب على كل انسان سلوكها لكي يحسن قيادة عقله ، وانما غرضي ان ابين على اي وجه حاولت ، انا نفسي ، ان اقود عقلي . ان الذين يتدخلون في اسداء النصائح للناس يلزمهم ان يعتبروا انفسهم أحذق من الذين يُسدونها اليهم ، واذا قصروا في اقل الامور كانوا جديرين باللوم . ولكن لما كان غرضي من كتابة هذا المقال ان يكون تاريخاً ، او قل اذا شئت قصة ، قد يجد الناس فيها من الأمثلة التي يمكنهم احتذاؤها امثلة اخرى كثيرة يحق لهم أن لا يتقيدوا بها[2] ، فاني أؤمل ان يكون هذا المقال نافعاً لبعض الناس ، دون أن يكون ضاراً بأحد ، وان يكون الجميع راضين عني لصراحتي[3] .

لقد غذيت بالآداب منذ طفولتي[4] . ولما كنت قد أقنعتُ بأنه يمكن بواسطتها اكتساب معرفة ، واضحة ويقينيّة ، بكل ما هو نافع في الحياة ، اشتدت

---

(١) يشير بذلك الى المصور آپل (Apell) الذي كان يختبئ وراء إحدى صوره ليسمع ما يقوله الناس فيها .

(٢) من هذه الامثلة الشك المنهجي (Le doute méthodique) ، فهو اذا ابتعد عن غايته أدّى الى كثير من المخاطر .

(٣) هنا ينتهي التمهيد العام لمقالة الطريقة ، ويبتدئ القسم الذى يتكلم فيه ديكارت عن تاريخ حياته الفكرية .

(٤) اي منذ العاشرة من سنه لأنه وُلد في ٣١ آذار عام ١٥٩٦ ودخل مدرسة لافليش (Collège de la Flèche) عام ١٦٠٦ .

رغبتي في تعلمها . ولكنني لم أكد أنهي هذه المرحلة من الدراسة[1]، وهي المرحلة التي جرت العادة ان يرفع الطالب في نهايتها الى مرتبة العلماء، حتى غيّرت رأيي تماما . ذلك لأني وجدت نفسي في ارتباك من الشكوك والاخطاء. بدا لي معها انني لم افد من محاولتي التعلم الا الكشف شيئاً فشيئاً عن جهالتي. على اني كنت في اشهر مدرسة من مدارس اوربة، حيث يظن انه يجب ان يكون علماء، هذا اذا كان على وجه الارض في مكان ما عالم[2]. تعلّمت فيها كل ما يتعلمه الآخرون، حتى انني لم اقنع بما كانوا يعلموننا اياه، فتصفحت كل ما وقع في يدي من كتب في العلوم التي كانوا يعتبرونها أعجب العلوم وأندرَها[3]. وكنت اعرف مع ذلك ما يحكم عليَّ به الآخرون. فما رأيتهم قط وضعوني في منزلة دون منزلة رفاقي، مع ان بعضهم كان يُهيَّأ لملء مناصب اساتذتنا . واخيرًا كان يخيل اليَّ ان عصرنا لم يكن اقل ازدهارًا وخصباً بالعقول المنتجة من اي عصر من العصور السابقة . فخولني هذا الامر حرية الحكم على جميع الناس بالقياس الى نفسي، وجعلني اعتقد انه ليس في العالم مذهب يحقق ما منيت به من قبل .

وما كنت مع ذلك لأغمط حق التمارين التي يُعنون بها في المدارس، لأني كنت أعلم ان اللغات[4] التي تعلم فيها ضرورية لفهم كتب القدماء، وان طلاوة القصص توقظ الفكر، وان وقائع التاريخ الجديرة بالذكر تسمو به،

---

١) انهى ديكارت دراسته في مدرسة لافليش عام ١٦١٤، ثم درس الحقوق بعد ذلك في بواتيه خلال سنتين، فرحلة الدراسة التي يشير اليها هنا تنتهي اذن عام ١٦١٦.

٢) بقي ديكارت مخلصاً لمدرسة لافليش اليسوعية كل ايام حياته، وهو يشهد هنا بفضل تلك المدرسة التي تعلم فيها الفلسفة خيرًا مما تعلم في أية مدرسة اخرى .

٣) يطلق اسم العلوم العجيبة (curieuses) على العلوم التي تسمى اليوم بالعلوم الخفية (occultes)، كالنجوم، والسحر، والطلسمات، وغيرها . اما قوله واندرها فيشير الى قلة الطالبين لها .

٤) يعني اللاتينية واليونانية، والترتيب الذي اتبعه ديكارت في ذكر هذه العلوم هنا هو الترتيب الدراسي .

وأنها ، اذا قرئت بتمحيص، تعين على تكوين الحكم ، وأن قراءة جميع الكتب الجيدة انما هي كمحادثة مؤلفيها ، الذين هم افضل الرجال في العصور الماضية ، لا بل هي محادثة متخيرة ، لا يكشفون لنا فيها الّا عن احسن أفكارهم ، وان للبلاغة قوةً وجمالاً لا مثيل لهما ، وان للشعر رقة وحلاوة رائعتين جداً ، وان في الرياضيات اختراعات جدّ دقيقة تنفع في ارضاء النفوس المستطلعة، كما تنفع في تيسير جميع الفنون ، وتخفيف تعب الناس ، وان الكتب التي تبحث في الاخلاق[1] تشتمل على كثير من التعليم ، وعلى كثير من الارشاد الى الفضيلة، وان علم اللاهوت[2] يؤهلنا للجنّة ، وان الفلسفة[3] تعيننا على ان نقول في كل شيء قولاً شبيهاً بالحقيقة ، فيتعجب منا مَن هم اقل منا علماً ، وان علم القانون وعلم الطب[4] ، والعلوم الاخرى ، تجلب الجاه والثروة[5] للذين يثقفونها ، وانه خيرٌ لنا اخيراً ان نخبرها كلها ، حتى أكثرها خرافة وبطلاناً[6] ، لنعرف قيمتها الحق ، ونعصم أنفسنا من خداعها .

ولكنني كنت اعتقد انني انفقت وقتاً كافياً في تعلم اللغات ، بل وفي قراءة الكتب القديمة ، وما فيها من قصص وأساطير . وليس هناك فرق بين

---

١) اي كتب القدماء الباحثة في الأخلاق ككتاب سنيك (Sénèque) وغيره .

٢) هو علم الحقائق المنزلة (Théologie) .

٣) كانت الفلسفة تدرس في السنوات الثلاث الاخيرة من مدرسة لافليش على الترتيب الآتي :

١ – في السنة الاولى : المنطق . ٢ – وفي السنة الثانية : الفيزياء . ٣ – وفي السنة الثالثة : ما بعد الطبيعة والاخلاق ، وهي فلسفة أرسطو وشروح توما الاكويني عليها .

٤) درس ديكارت علم القانون في جامعة پوانيه خلال سنتين (١٦١٥–١٦١٦ ، ١٦١٥–١٦١٦) ، ولا شك انه ابتدأ بدراسة مبادىء الطب في هذه الجامعة ايضاً . ولما كان هذان العلمان لا يدرسان في مدرسة لافليش ، كانت مرحلة الدراسة التي اشار اليها في مقالة الطريقة تشتمل ايضاً على دراسته في جامعة پوانيه .

٥) علم القانون يأتي بالجاه ، والطب يأتي بالثروة .

٦) اي علم النجوم ، وعلم السحر ، والطلسمات .

محادثة رجال العصور الاخرى والسياحة[١] . انه من الخير لنا ان نعرف اشياء عن أخلاق الأمم المختلفة ، حتى يكون حكمنا على اخلاقنا أصح ، وحتى لا نرى ان كل ما خالف عاداتنا مضحكٌ ، ومضادٌ للعقل ، كما هي عادة الذين لم يَرَوْا شيئاً[٢] . ولكن الانسان اذا قضى زماناً طويلاً في السياحة يصبح غريباً في بلده . ومَن أكثر من النظر في عادات العصور الخالية ، ظلَّ بحكم العادة كثير الجهل بالأمور التي تجري في عصره . اضف الى ذلك ان القصص تجعلنا نتخيل امكان ما ليس ممكناً من الحوادث ، حتى أن أصدق الروايات ، اذا لم تبدل قيمة الاشياء ، ولم تبالغ في خطورتها كي تجعلها أجدر بأن تقرأ ، فهي على الأقل تكاد تهمل اخس الظروف واقلها شهرة . ومن ثم فان ما بقي منها لا يمثل الواقع . والذين يسيّرون اخلاقهم على القواعد المستنبطة منها يكونون عرضة للوقوع في الغلوّ الذي وقع فيه فرسان قصصنا[٣] ، وللتطلع الى مقاصد تفوق طاقتهم .

لقد كنت عظيم التقدير للبلاغة ، مولعاً بالشعر . ولكني رأيت أن كليهما اقرب الى ان يكونا موهبة من مواهب النفس ، لا ثمرة من ثمرات الدرس . ومن كان أقوى الناس حجة ، يرتب أفكاره على احسن وجه ، كيما تجيء واضحة ومصقولة ، كان أقدر دائماً على الاقناع بما يقول ، حتى لو لم يتكلم الا بلغة العوامّ ، ولم يتعلم قط علم الخطابة . ومن كان رائع الخيال ، يحسن التعبير عن أفكاره بأجمل الاساليب المرصعة وألطفها ، كان من خيرة الشعراء ، وان كانت صناعة الشعر[٤] مجهولة لديه .

كنت معجباً بالرياضيات ، وخصوصاً لما في حججها من يقين وبداهة ، ولكني

---

١) من عاش مع رجال العصور الماضية كان كمن يعيش مع الغرباء .

٢) الذين لم يروا شيئاً هم الذين لا تتجاوز معارفهم حدود بلادهم .

٣) Paladins de nos romans . وهو يشير هنا الى رولان (Roland) او الى لانسلو (Lancelot) ، او الى قصة Amadis de Gaule

٤) يشير هنا الى « صنعة الشعر » لهوراس (Horace)

لم أكن مدركاً بعد فائدتها الحقيقية . ولما رأيت انها لا تنفع الا في الصناعات الميكانيكية ، عجبت لأمرها كيف تكون اسسها ثابتة ومتينة الى هذا الحدّ ، ولا يشاد عليها بناء اسمى من هذا البناء[1] . وكنت بالعكس اشبّه كتابات الوثنيين القدماء ، الباحثة في الأخلاق، بقصور بالغة الجمال والفخامة لم تُبْنَ الّا على الرمل والوحل . انهم يرفعون الفضائل الى اعلى الدرجات ، ويظهرونها أحقّ بالتقدير من كل شيء في العالم . ولكنهم لا يرشدوننا الى معرفتها . وكثيرًا ما يطلقون أجمل الأسماء على أمرٍ ، ولا يكون هذا الأمر الا فقدان الحس ، أو الكبرياء ، او اليأس ، او قتل الأبرياء[2] .

وكنت أجلّ علومنا اللاهوتية ، وأطمع في الجنّة كأي انسان آخر . ولكن لما علمت علماً مؤكدًا أن طريقها مفتوح لأجهل الناس ، كما هو مفتوح لأعلمهم ، وان الحقائق المنزلة التي تهدي الى الجنة هي فوق نطاق عقولنا ، لم اجرؤ على أن أخضعها الى استدلال عقلي الضعيف ، ورأيت ان محاولة امتحانها امتحاناً ناجحاً تحتاج الى ان يُمَدَّ الانسانُ من السماء بعونٍ خارق للعادة ، والى أن يكون فوق مرتبة البشر .

ولن اقول عن الفلسفة الّا شيئاً واحدًا ، وهو انني لما رأيت ان الذين زاولوها كانوا من افضل العقلاء الذين عاشوا منذ كثيرٍ من العصور ، وأنها مع ذلك ليس فيها أمر لا جدالَ فيه ، وبالتالي غير مشكوك فيه ، لم أكن قط من الغرور بحيث أؤمل النجاح فيها احسن من الآخرين . ولما لاحظت كذلك

---

١) كان تعليم الرياضيات في مدرسة لافليش موجهاً نحو تطبيقاتها العملية في الجغرافية، وفي تخطيط المياه ، وصناعة انشاء الحصون ، واستعمال الآلات .

٢) في هذا الكلام اشارة الى الفلسفة الرواقية ، وهي الفلسفة التي تريد ان يتجرد الحكيم من أهوائه وعواطفه ، وأن يتحمل الآلام الحسية دون الاهتمام بها . وقد أشار ديكارت بقوله « فقدان الحس » الى ان الفضيلة عند الرواقيين مجردة عن الأهواء، وبقوله « الكبرياء » الى أن الحكيم في نظرهم من مرتبة الآلهة ، وبقوله « اليأس » الى تسويغهم الانتحار ، وبقوله « قتل الابرياء » الى قصة بروتوس الذي حكم على أولاده بالموت ، واشرف بنفسه على تنفيذ الحكم .

ان للعلماء في المسألة الواحدة آراء مختلفة لا يكون الحق الا في واحد منها ، حكمت ببطلان كل أمر لم يكن الا شبيهاً بالحقيقة[١].

اما العلوم الاخرى التي تستمد مبادئها من الفلسفة[٢] فقد رأيت أنها لم تستطع اقامة بناء ثابت على اسس واهية . ولم يكن ما تغري به من الجاه والربح كافياً لحملي على تعلمها ، لانني لم اكن أشعر ، ولله الحمد ، بأنني في حالة تضطرني الى اتخاذ العلم مهنة احسن بها رزقي. ومع انه لم يكن من شأني ان احتقر المجد كما يفعل الكلبيون[٣] ، فانني لم اكن اعبأ الا قليلاً بمجد لا يمكن كسبه الا بالباطل . واما العلوم الباطلة فقد رأيت انني بلغت من معرفة قيمتها حدًّا صانني من الانخداع بوعود الكيميائي ، وتكهنات المنجم ، وضلالات الساحر، ومن الوقوع في حبائل الذين يدعون انفسهم، وديدنهم التظاهر بأكثر مما يعلمون.

لذلك فاني ، عندما سمحت لي السنّ بالتحرر من ربقة معلميَّ ، هجرت كل الهجر دراسة الآداب[٤] ، وعزمت على أن لا اطلبَ من العلم الا ما يمكن وجوده في نفسي ، أو في كتاب العالم الكبير . وأنفقت بقية شبابي في السياحة، وفي رؤية القصور والجيوش ، وفي مخالطة الناس من مختلف الأمزجة والطبقات ، وفي اكتساب التجارب المختلفة، وفي التفكير أينما كنت في الأشياء التي كانت تعرض لي ، تفكيراً يمكنني من استخلاص بعض الفائدة منها ؛ لأنه كان يبدو لي أنني استطيع ان اجد من الحق ، في الاستدلالات التي يجيء بها كل انسان على الامور التي تهمه ، والتي سرعان ما يُعاقب على نتائجها إذا اخطأ في الحكم،

١) كان فلاسفة القرون الوسطى يفرقون بين الحق ، والشبيه بالحق ، والباطل . فالحق الضروري لا يوجد الا في الرياضيات المحضة ، وفي علم ما بعد الطبيعة ، وفي مباحث الطبيعيات المجرّدة عن المادة . واما الشبيه بالحقيقة او المحتمل فهو موجود في مباحث الطبيعيات المتصلة بالمادة . ولكن ديكارت جعل جوهر المادة امتداداً هندسياً ؛ فقلب الفيزياء الى علم رياضي ؛ وأخرج بذلك معنى المحتمل من ميدان العلم الطبيعي .

٢) يستند علم الحقوق الى علم الاخلاق ، وعلم الطب الى علم الطبيعيات .

٣) الكلبيّون (Les Cyniques) هم اتباع ديوجنيس الكلبي .

٤) في الاصل : Hommes de lettres ، ويعني به صاحب العقل النظري وهو ضد العامل ، او الصانع ، الذي لا يشاهد أخطاءه الا بالتجريب .

أكثر مما اجد في الاستدلالات التي يُدلي بها احد النُظّار[٤] وهو في مكتبه على أمور نظريّة لا طائل تحتها ، ولا نتيجة لها ، الّا ما قد تورثه اياه من الغرور ، على مقدار بعدها عن العُرف العام ، ولكثرة ما تضطره الى بذله من الفكر والحيلة في سبيل تقريبها من الحقيقة . وكنت الى ذلك شديد الرغبة في ان اتعلم كيف اميز الحق من الباطل ، لأكون على بصيرة من أعمالي ، واسير على أمنٍ في حياتي .

وفي الحق اني لما اقتصرت على ملاحظة اخلاق الناس ، لم اجد فيها ما يطمئن نفسي ، بل وجدت فيها من التباين قَدْرَ ما وجدت من قبل في آراء الفلاسفة . وكان اكبر ما حصلته من فوائدها أني ، لما رأيت اموراً كثيرة تُجمع الامم العظيمة الأخرى على قبولها وتأييدها ، بالرغم من أنها تبدو لنا مخالفة للصواب ، ومضحكة ، تعلمت من ذلك ألّا اؤمن بصحة أمرٍ ايماناً راسخاً ، ما دام هذا الامر مبنياً على التقليد والعادة[١] . وهكذا تخلصت شيئاً فشيئاً من كثير من الضلالات التي تستطيع ان تخمد عقلنا الفطري[٢] ، وتنقص من قدرتنا على الفهم . ولكني بعد ان انفقت على تلك الحال عدة سنوات في دراسة كتاب العالم ، وفي محاولة اكتساب بعض التجارب ، عزمت يوماً من الأيام على ان اتناول نفسي بالدرس ، وأن استعمل جميع قوى العقلية في اختبار الطرق التي يجب عليّ سلوكها . ويبدو لي انني نجحت في ذلك نجاحاً لم اكن لالقاه ، لو أنني لم أبتعد قط عن بلادي ، ولا عن كتبي .

---

١) هذا الرأي مستمد من م . مونتني راجع : Montaigne, *Essais*. Edition Pierre Villey, t. 1, p. 121, 127, 148, 277, t. II, p. 148.

٢) في الأصل : نورنا الطبيعي Notre lumière naturelle .

القسم الثاني

كنت اذ ذاك في ألمانيا ، حيث استدعتني ظروف الحرب التي لم تنتهِ بعد[١] . ولما كنت عائداً الى الجيش من حفلة تتويج الأمبراطور[٢] ، اوقفني بدء الشتاء في قرية لم أجد فيها من مخالطة الناس ما يلهيني . ولم يكن لدي لحسن الحظ أيّ همّ أو هوى يقلقني ، فكنت ألبث النهار كله وحدي ، في غرفة دافئة ، اجد فيها كلّ فراغ لتأمل أفكاري[٣] . وكان أول ما لاحظته من هذه الأفكار ان الاعمال المؤلفة من أقسام كثيرة أنجزتها أيدي صناع مختلفين ، كثيراً ما تكون أقل كمالاً من التي نهض بها صانع واحد[٤] . لذلك تجد المباني التي شرع فيها مهندس واحد وأتمّها اجمل في العادة ، وأحسن نظاماً من التي عمل على ترقيعها الكثيرون ، باستخدام جدران قديمة انشئت من قبل لغايات أخرى . وكذلك المدن القديمة ، التي لم تكن في البدء الّا قرى ، ثم اصبحت بتعاقب الزمان مدناً كبيرة ، فهي في العادة فاسدة الترتيب اذا قورنت

١) هي حرب الثلاثين سنة التي انتهت عام ١٦٤٨ بمعاهدة وستفاليا .

٢) هو فردينان الثاني ، توج امبراطوراً في فرانكفورت عام ١٦١٩ ، ودامت حفلات تتويجه من ٢٠ تموز الى ٩ ايلول ١٦١٩ .

٣) عندما غادر ديكارت هولاندا وعد صديقه بيكمان بانفاق اوقات فراغه في تأليف هندسة جديدة . فلما حبس نفسه في هذه الحجرة الدافئة ، انكشفت له اسس علم بديع . وكان ذلك ليلة ١٠-١١ تشرين الثاني عام ١٦١٩ ، اصابه فيها هيجان نفسي غريب وطارت نفسه حماسة . اما الأسس التي انكشفت لديكارت في هذه الليلة ، فهي ان مجموع العلوم وحدة مؤتلفة في الفلسفة ، اي في المعرفة التي نستقيها من أنفسنا ، وان الله قد اناط بديكارت مهمة بنائها .

٤) يورد ديكارت هنا خمسة امثلة لاثبات رأيه وهي : ١ً - المباني التي انشأها مهندس واحد . ٢ً - المدن التي خططها مهندس واحد . ٣ً - الدساتير التي وضعها شارع واحد . ٤ً - العلوم التي اسسها رجل واحد . ٥ً - آراء الرجل الذي يخضع احكامه السابقة لميزان العقل .

بتلك المدن المنظمة التي يخططها على الأرض مهندس واحد . ومع انك اذا نظرت الى عماراتها كل واحدة على حدتها ، وجدت فيها من الفن مثل ما في عمارات المدن الاخرى أو اكثر ، فانك اذا رأيت كيف رتبت ، ها هنا بناء عظيم ، وهناك بناء صغير ، على وجه يجعل الطرق معوجة وغير متساوية ، قلت ان الذي رتبها على هذا الوجه انما هو الاتفاق[1] ، لا إرادة رجال اعملوا فيها عقولهم . واذا لاحظت مع ذلك انه كان في كل زمان مراقبون وُكِلَ اليهم أمر ملاحظة المباني الخاصة ، ليجعلوها صالحة لتجميل المدن ، عرفت جيداً انه من الصعب ان يقوم المرء بأعمال كاملة ، ما دام عمله مقصوراً على انجاز أعمال الآخرين . وكذلك الشعوب التي كانت فيما سلف نصف متوحشة ، ولم تتمدن الا شيئاً فشيئاً ، ولم تسنَّ قوانينها الا حسبما كانت تضطرها اليه مزعجات الجرائم والمنازعات ، فقد خيّل اليَّ أنها لا يمكن ان تكون كاملة النظم كالشعوب التي راعت منذ بدء اجتماعها دساتير شارعٍ حكيم . كما انه من المؤكد أن هيكل الدين الصحيح الذي شرع الله وحده أحكامه يجب ان يكون إلى الحد الذي لا يُبارى احسنَ نظاماً من كل ما عداه . واذا تحدثنا عن الأمور الانسانية ، فاني اعتقد انه اذا كانت اسبارطة كثيرة الازدهار في الماضي ، فليس السبب في ذلك صلاح كل قانون من قوانينها على حدة ، لأن كثيراً منها كان غريباً جداً ، ومخالفاً للأخلاق الحسنة[2] ، وانما السبب في ذلك أن واضعها كان شخصاً واحداً ، فجعلها ترمي جميعها الى غاية واحدة . وكذلك

---

١) في الأصل : fortune ، اي البخت ، وقد ترجمناه بالاتفاق لان هذا اللفظ ورد بالمعنى نفسه في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (الجزء ٣ ، ص ١٤٥٦–١٤٦٥ من طبعة بويج) . راجع ايضاً كتاب « النجاة » لابن سينا ، ص ٣٥١ ، مصر ١٣٣١ . وكتاب « الهوامل والشوامل » لأبي حيّان التوحيدي المسألة ٣٤ ، وفيها الكلام في البخت والاتفاق من ص ٩٤ الى ١٠٨ ؛ والرسالة الجامعة ، جزء ١ ، ص ٥٥

٢) مثال ذلك ان الاسبارطيين كانوا يضعون الاطفال المشوّهين على جبل تايجت (Taygète) ويتركونهم هناك حتى يدركهم الموت ، ومثال ذلك ايضاً انهم كانوا يمدحون الاطفال الذين يستطيعون ان يسرقوا الاطعمة دون ان يعلم بهم احد .

رأيت علوم الكتب ، وعلى الأقل العلوم التي ليس لها الا حجج احتمالية[١] ، وليس لها براهين ، لما كانت قد ألفت ، ثم زيد فيها قليلاً قليلاً من آراء كثير من الأشخاص المختلفين ، فانها لم تجئ قريبة من الحقيقة قربَ الاستدلالات البسيطة ، التي يستطيع ان يؤلفها بالفطرة رجل عاقل[٢] فيما يعرض له من الأمور. وكذلك رأيت ايضاً انه ، نظرًا لأننا كنا جميعاً اطفالاً قبل ان نصبح رجالاً ، ولأننا احتجنا الى ان نظلّ زماناً طويلاً ، يسيرنا حكم شهواتنا وارشاد مؤدبينا ، وهما في الاغلب مضادان أحدهما للآخر ، لا ينصحاننا دائما بالاصلح من الامور ، فانه من المحال تقريباً ان يكون لأحكامنا من الصفاء والمتانة ما كان يمكن ان يكون لها ، لو اننا استعملنا عقلنا تماماً منذ ميلادنا ، ولم نسيَّر قطّ الا به[٣] .

وفي الحق ، اننا لا نشاهد ان بيوت مدينة تهدم جميعها ، لمجرد اعادة بنائها على نظام آخر ، ولتصيير طرقها اجمل ، ولكننا نشاهد أن كثيرين يهدمون بيوتهم لاعادة بنائها ، وانهم انما يضطرون الى ذلك احياناً عندما تكون بيوتهم على خطر السقوط بنفسها ، وتكون غير ثابتة القواعد . وقياساً على ذلك ايقنت انه ليس من المعقول ان يضع احد الناس خطة لإصلاح دولة بتغيير كل شيء فيها من أساسه ، وان يقلبها رأساً على عقب لتقويم المعوجّ من أمورها ، ولا أن يصلح ايضاً مجموعة العلوم ، او النظام المقرر في المدارس لتعليمها . ولكنني فيما يتعلق بجميع الآراء التي اخذت بها الى ذلك العهد ، لم اجد بدًّا من محاولة انتزاعها من فكري دفعة واحدة ، وذلك لاستبدل بها غيرها مما هو خير منها ،

١) يستثني ديكارت من ذلك كتب اقليدس ، وارخميدس ، وبابوس .

٢) اي الرجل الذي لا يستخدم الا عقله .

٣) يشبّه ديكارت عقل الطفل بقطعة من النسيج التي لم يصوّر عليها شيء بعد ، ويشبه الحسّ والميول الطبيعية والمؤدب بصورين مختلفين يعملون معاً في تصوير صورة واحدة . الا ان حواسّنا ناقصة ، وغريزتنا عمياء ، ومؤدّبينا عاجزون . فلا بد اذن لاكمال الصورة من تدخل العقل ، وهو المصور الحاذق الذي يصلح بالوانه الاخيرة ما افسده المصوّرون الاولون .

أو لأعيدها هي نفسها اليه بعد ذلك[1]، بعد ان اكون قد سويتها بميزان العقل . ولقد اعتقدت اعتقاداً راسخاً انني سانجح بهذه الوسيلة في سياسة حياتي اكثر مما لو لم أبنِ الّا على اسس قديمة ، ولم اعتمد الّا على مبادئ اذعنت لها في حداثتي ، دون ان امتحن ابداً صدقها . لأنني وان لاحظت في هذا الأمر شتى الصعوبات[2]، فانها لم تكن مع ذلك بدون علاج ، ولم تكن ايضاً لتقارن بالصعوبات التي نجدها في اصلاح مـــا يمسّ الجمهور من أحقر الاشياء . انه لمن الصعب اقامة هذه الاجسام الكبيرة اذا هوت ، او حفظها اذا تزعزعت ، وسقوطها لا يكون الا عنيفاً . اما عيوبها ، اذا كان فيها عيوب – ومجرد الاختلاف الذي بينها يكفي للتوكيد ان في كثير منها عيوباً – فان الاستعمال قد لطفها كثيراً ، لا بل هو قد جنبها او صحح منها ، بصورة غير محسوسة ، كثيراً مما لا يمكن تلافيه الا بالحكمة[3] . واخيراً فإن الانسان يكاد دائماً يتحمل بقاء هذه العيوب اكثر مما يحتمل تغييرها ، كما ان الطرق المتلوّية بين الجبال تصبح شيئاً فشيئاً ، لكثرة التردد عليها ، مستوية وممهدة الى حدّ يجعل سلوكها اوفق للسائر من اتباع طريق مستقيم يتسلق فيه الصخور ، ثم ينحدر الى بطون الوهاد .

لذلك لا استطيع ابداً ان احبذ تلك الامزجة المضطربة والقلقة ، التي لا تبرح تُعمل الفكر في وضع خطط جديدة للاصلاح ، مع أنها ليست مدعوّة بحكم نسبها ومكانتها الى ادارة الاعمال العامة . ولو رأيت ان في هذا المقال

---

١) يشبّه ديكارت هذا العقل بعمل رجل وجد في سلّته تفاحاً فاسداً وتفاحاً جيداً فرأى ان خير وسيلة يمكنه الاخذ بها للتفريق بين الجيّد والفاسد هي ان يلقي اولاً بجميع ما في السلة الى الارض ، وان يفحص التفاح بعد ذلك ، ويعيد الجيّد منه الى السلة ، ويترك الفاسد .

٢) من هذه الصعوبـات التعرّض للشك المطلق بعد انتزاع جميع الآراء السابقة من الفكر ، ومنها بناء الاخلاق على العلوم الاخرى التي لم تتم بعد ، في حين ان الحياة لا تتحمّل هذا التأجيل .

٣) هذا الرأي مقتبس من مونتني راجع :

Essais, I, I. ch. XXIII, de la coutume et de ne changer aisément une loi reçue, éd. P. Villey. t. I, p. 152 - 156.

اقل شيء يتيح اتهامي بذلك الجنون ، لندمت كثيرًا على السماح بنشره . ان قصدي لم يمتد قط الى ابعد من العمل على اصلاح افكاري الخاصة،والبناء على اساس كله من وضعي . واذا كنت اشهدكم هنا نموذجاً من عمل انا راضٍ عنه بعض الشيء،فليس المقصود من ذلك اني اريد ان انصح احدا بتقليده . ان الذين اختصهم الله بنعمته اكثر مني ، قد يكون لهم مقاصد اسمى من مقصدي. ولكني اخشى ان يكون هذا العمل في منتهى الجرأة بالنسبة الى الكثيرين . ان مجرد العزم على التخلص من جميع الآراء التي اعتقدها المرء من قبل ليس مثالًا يجب على كل انسان احتذاؤه[1] . والعالم يكاد يكون مؤلفاً من نوعين من العقول لا يصلحان ابدًا لاحتذاء هذا المثال . اما النوع الاول فيشتمل على الذين يورثهم ادعاؤهم بما ليس فيهم،من الحذق،العجز عن منع انفسهم من التهور في الحكم ، ولا يكون لهم من الصبر ما يعينهم على قيادة افكارهم كلها بنظام. ومن ثم فانهم لو اعطوا انفسهم مرة حرية الشك في المبادئ التي تلقوها ، وابتعدوا عن الطريق العام،لما استطاعوا ان يلزموا الصراط المستقيم الذي يجب سلوكه ، ولظلوا في ضلال كل ايام حياتهم . واما النوع الثاني فيشتمل على الذين اوتوا من العقل والتواضع ما يكفيهم للحكم بأنهم اقل قدرة على تمييز الحق من الباطل[2] من بعض الذين يصلحون أن يكونوا لهم معلمين . فهم اولى باتباع آراء هؤلاء من أن يبحثوا هم انفسهم عما هو احسن منها.

اما انا ، فلو لم يكن لي الا استاذ واحد ، ولم اعرف الاختلافات التي وقعت في كل زمان بين آراء اكبر العلماء ، لكنت أُعدُّ بلا ريب في زمرة هؤلاء الآخرين . ولكنني لما كنت قد تعلمت منذ ايام المدرسة انه ما من امر غريب وبعيد الصدق يمكننا تخيله الا قال به أحد الفلاسفة ؛ لا بل لما كنت

١) يشير هنا الى المخاطر التي تنشأ عن طريقة الشك الكلي ، اذا اخذ بها جميع الناس .

٢) ان جميع الناس متساوون في قوة العقل ، وقادرون على تمييز الحق من الباطل ، ولكنهم ليسوا متساوين في قوة الاختراع ، وهي التي تجرد الحق من الضلالات المحيطة به ، فمساواة الناس في قوة العقل لا تمنع اذن تباينهم في قوة الاختراع ، والتخيل ، والذاكرة وغيرها .

قد عرفت في رحلاتي ان جميع الذين لهم عواطف مخالفة لعواطفنا ليسوا من اجل ذلك برابرة ولا متوحشين ؛ وان الكثيرين منهم انما يستخدمون عقولهم مثلنا أو اكثر منا ؛ وان الرجل نفسه اذا كان له عقله ذاته ، ونشأ منذ طفولته بين الفرنسيين او الألمانيين ، فانه يختلف عما قد يكون عليه لو أنه نشأ بين الصينيين او الكانيباليين[1] ؛ وكيف ان الشيء الواحد — حتى في ازياء ملابسنا — الذي اعجبنا قبل عشر سنين ، والذي قد يعجبنا ايضاً قبل أن تمضي عشر سنين ، يبدو لنا الآن شاذاً ومضحكاً ، بحيث نجد ان الاعتياد والتقليد هما اللذان يقنعاننا اكثر من ايّ معرفة يقينية ، وأن كثرة الأصوات ليست دليلًا ذا قيمة على الحقائق التي يصعب كشفها ، لأنه من الأقرب الى الاحتمال ان يجدها رجل واحد ، من أن يجدها شعب بأسره ؛ لذلك كله لم استطع ان اختار رجلًا تُفضَل آراؤه على آراء الآخرين ، ووجدتني مضطراً الى ان اتولّى توجيه نفسي بنفسي .

ولكنني ، كمثل رجل يسير وحده في الظلمات ، عزمت على ان أسير ببطء شديد ، وأن اتخذ كثيرًا من الحيطة في جميع الامور . ولئن كنت لم اتقدّم الا قليلًا جداً ، لقد صنتُ نفسي على الأقل من السقوط . حتى انني لم اشأ البتة أن أبدأ بنبذ أيّ رأي من الآراء التي تسربت في وقت ما الى نفسي عن غير طريق العقل ، الا اذا انفقت وقتاً كافياً في اعداد خطة العمل الذي توليته ، وفي البحث عن الطريقة الصحيحة الموصلة الى جميع الأشياء التي يقدر عليها عقلي .

لقد درست قليلًا ، وانا في سني الحداثة[2] ، من بين أقسام الفلسفة المنطقَ ، ومن بين اقسام الرياضيات التحليلَ الهندسي والجبرَ ، وهي ثلاثة فنون أو علوم خيّل اليّ أنها ستمدني بشيء من العون للوصول إلى مطلبي . ولكنني عندما اختبرتها تبيّن لي ، فيما يتعلق بالمنطق ، أن أقيسته وأكثر تعاليمه[3] الأخرى لا تنفع في تعليم الامور بقدر ما تعيننا على ان نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه

---

١) هم المتوحشون أي آكلة لحوم البشر .

٢) اي في مدرسة لافليش .

٣) مثال ذلك ، قواعد الجدل ، وقواعد الخطابة ، وغيرها .

منها ، او هي كصناعة لول[١] تعيننا على الكلام بدون تفكير عن الأشياء التي نجهلها . ومع ان هذا العلم يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة والمفيدة[٢] ، فان فيه ايضاً قواعد اخرى كثيرة ضارّة وزائدة . وهي مختلطة بالأولى، بحيث يصعب فصلها عنها، كما يصعب استخراج تمثال ديانا أو مينيرڤا من قطعة من المرمر لم تنحت بعد. ثم انه فيما يختص بتحليل القدماء[٣]، وبعلم الجبر عند المحدثين[٤]، ففضلاً عن انهما لا يشتملان الّا على أمور مجردة جداً ، وليس لهما كما يبدو أي استعمال ، فانّ الاول مقصور دائماً على ملاحظة الأشكال ، لا يستطيع ان يمرن الذهن دون أن يتعب الخيال . اما الثاني فانه مقيد بقواعد وأرقام جعلت منه فنًّا مبهماً وغامضاً يشوّش العقل ، بدلًا من ان يكون علماً يثقفه . هذا ما حملني على التفكير في وجوب البحث عن طريقة أخرى تجمع بين مزايا هذه العلوم الثلاثة ، وتكون خالية من عيوبها . وكما ان كثرة القوانين تهيئ في الأغلب سُبُل الرذيلة، بحيث تكون الدولة أحسن نظاماً عندما تكون

١) ريمون لول (Raymond Lulle) راهب فرنسيسكاني (١٢٣٥–١٣١٥) ، وهو مؤلف كتاب « الصناعة » المشتمل على حقيقة المسيحية ، والردّ على منكريها ، وقد بالغ تلاميذ لول في هذه الصناعة حتى قلبوها الى آلة يبرهنون بها على كل شيء . ومما هو جدير بالذكر ان ديكارت اجتمع بأحد هؤلاء التلاميذ عام ١٦١٩ في نزل بدوردريخت (Dordecht) فوجد لسانه أعلم من دماغه ، لأنه كان يفتخر بأنه يستطيع ان يتكلم ساعة كاملة في أي موضوع ، وانه يستطيع ان يحدثك في الساعة الثانية بكلام مضادّ للاول في الموضوع نفسه، وهكذا دواليك .

٢) من هذه القواعد قواعد القياس ، وقاعدة الانتقال من المعلوم الى المجهول ، وقاعدة تقسيم المعضلات الخ . .

٣) المقصود من تحليل القدماء الطريقة التي سلكها علماء اليونان لحلّ المسائل الهندسية ، وهي مذكورة في الترجمة اللاتينية للمجموعات الرياضية التي ألّفها بابوس . تقوم هذه الطريقة على فرض المسألة محلولة ، وعلى البحث عن الشروط السابقة التي تجعل هذا الحلّ ممكناً ، ولا تزال تنتقل من شرط سابق الى شرط اسبق ، حتى تنتهي الى حقيقة برهانية ، أو الى مبدأ أوّل ، فهي اذن ضدّ طريقة التركيب التي تنقل الفكر من المبادئ الى النتائج.

٤) هو جبر كلاڤيوس (Clavius) الذي درسه ديكارت في مدرسة لافليش .

قوانينها اقلّ عدداً ، ويكون الناس أكثرَ مراعاة لها ، فكذلك رأيت أنه ، بدلاً من هذا العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق ، يمكنني أن أكتفي بالقواعد الأربع الآتية، شريطة أن اعزم عزماً صادقاً[١] وثابتاً على ان لا أخِلّ مرةً واحدةً بمراعاتها .

الأولى[٢] : ان لا اتلقى على الاطلاق شيئاً على انه حق ما لم اتبين بالبداهة أنه كذلك ، أي ان أُعنَى بتجنب التعجّل والتشبث بالأحكام السابقة[٣] ، وأن لا ادخل في أحكامي الّا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميّز[٤] لا يكون لديّ معها ايّ مجال لوضعه موضع الشكّ .

---

١) الحكم تابع للارادة ، وما اوهامنا الّا عادات سيئة متأصلة في إرادتنا ، فاذا اردنا ان نتخلص منها وجب علينا أن نريد ذلك ، ونعزم عليه عزماً صادقاً ، لا أن نتعلم قواعد الطريقة لا غير ، لأن معرفة تطبيق الطريقة لا تعصم من الاخلال بقواعدها الّا اذا انضمّت اليها الارادة .

٢) تسمى القاعدة الاولى بقاعدة البداهة ، والبديهي هو الامر الذي تظهر حقيقته للعقل مباشرة . وهو مضاد : ١ً للباطل ، و٢ً للمحتمل القريب من الحقيقة . فقاعدة البداهة تخرج إذن من ميدان الفلسفة كل ما هو باطل ومحتمل . وتقتصر على الحقائق الضرورية .

٣) التعجّل précipitation : هو الحكم قبل ان يصل العقل الى البداهة واليقين . والتشبث بالاحكام السابقة prévention هو أن يكون للمرء في بعض المسائل أحكام يتشبث بها قبل النظر فيها . وهذه الأحكام اما أن ترجع الى زمن الطفولة ، واما ان نأخذها عن غيرنا بالتقليد . ويسمى الرأي المبني على التشبث وهماً .

٤) وضوح الفكرة clarté : هو الأثر الذي يحدثه ادراك تلك الفكرة نفسها ادراكاً مباشراً عندما تكون حاضرة في الذهن ، وضده الغموض . وهو تذكّر ادراكنا السابق لمضمون الفكرة . وكلما كان التذكر اكذب كان الغموض اشدّ .

اما تميّز الفكرة (distinction) فهو اشتمالها على جميع العناصر الخاصة بها ، وعدم اشتمالها على أي عنصر لا يخصها . يقول ديكارت : « اعني بالمتميزة (distincte) الفكرة التي بلغ وضوحها واختلافها عن كل ما عداها انها لا تحوي في ذاتها الّا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي » [مبادئ الفلسفه ١ : ٤٥] . وضد التميز الالتباس (confusion) ويكون في الفكرة التباس بقدر ما يكون الادراك الواضح لمضمونها مختلطاً بافكار اخرى لم تدرك الّا بغموض ، واذن لا يمكن ان تكون الفكرة متميّزةً دون أن تكون واضحة ، بل

والثانية : ان أقسم كل واحدة من المعضلات التي ابحثها الى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه[1] .

والثالثة[2] : ان ارتب افكاري ، فأبدأ بأبسط الامور وأيسرها معرفة[3] ، وأتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى أصل الى معرفة اكثر الأمور تركيباً[4] ، بل أن أفرض ترتيباً بين الامور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع .

والاخيرة : ان اقوم في جميع الأحوال باحصاءات كاملة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من انني لم اغفل شيئاً[5] .

ان هذه السلاسل الطويلة من الحجج البسيطة والسهلة ، التي تَعَوَّد علماء

الفكرة التي لا تشتمل الّا على عناصر واضحة لا تكون الّا متميزة . ولكن الفكرة الواضحة قد تختلط بعناصر غير واضحة فتكون اذن واضحة دون ان تكون متميزة .

١) تسمى هذه القاعدة بقاعدة التحليل (analyse)

٢) تسمى هذه القاعدة بقاعدة التركيب (synthèse)

٣) تكون الفكرة ايسر معرفة من غيرها عندما تكون متقدمة على غيرها في سلسلة الاستنتاج . والفكرة الأيسر معرفة تكون في الوقت نفسه اكثر بداهة . فاذا كانت الفكرة (ب) متقدمة على الفكرة (ج) في سلسلة الاستنتاج ، كانت الأولى ايسر معرفة من الثانية ، وأكثر منها بداهة ويقيناً ، وأقرب منها الى المبادئ الاولى .

٤) للفكر في سلاسل الاستنتاج مراتب . فالفكرة المتقدمة ابسط من المتأخرة . والمتأخرة اكثر تركيباً من المتقدمة . وبعض الفكر كفكرة الاله ، والنفس ، والجسم ، التي لا يمكن ارجاعها الى فِكَر أبسط منها تسمّى بالطبائع البسيطة (natures simples) . والقاعدة الثالثة من قواعد ديكارت توجب الإبتداء بالطبائع البسيطة ، والتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً الى الطبائع المركبة .

٥) تسمى هذه القاعدة بقاعدة الاستقراء أو الاحصاء ، وهي تدعونا الى ان نستوثق من اننا لم نغفل ايّ جزء من أجزاء المشكلة التي نريد حلها ، وأن نستعرض جميع استدلالاتنا بحركة متصلة . يقول ديكارت : اذا كان لدي سلسلة من الروابط ، فأنا لا استطيع ان احيط بها كلها الا اذا تصفحتها مرات بحركة متصلة من حركات الفكر ، بحيث اذا تصورت واحدة منها بالحدس انتقلت الى اخرى ، واذا كان الانتقال سريعاً انقلب الاستنتاج الى حدس .

الهندسة استعمالها للوصول الى أصعب البراهين ، اتاحت لي ان اتخيل ان جميع الأشياء ، التي يمكن ان تقع في متناول المعرفة الانسانية ، تتعاقب على صورة واحدة ، وانه اذا تحامى المرء ان يتلقى ما ليس منها بحق على أنه حق ، وحافظ دائما على الترتيب اللازم لاستنتاجها بعضها من بعض ، فانه لا يجد بين تلك الاشياء بعيداً لا يمكن ادراكه ولا خفياً لا يستطاع كشفه[١] . ولم اجد كبير عناء في البحث عن الأمور التي يجب الابتداء بها ، لانني كنت اعرف من قبل ان الابتداء انما يكون بأبسط الأشياء واسهلها معرفة[٢] . ولما رأيت ان بين الذين بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم لم يستطع احد غير الرياضيين أن يهتديَ الى بعض البراهين ، اي الى بعض الحجج اليقينية والبديهية ، لم اشكَّ ابداً في ان ذلك لم يتيسر لهم الّا عن طريق الأمور التي عالجوها ، ولم اؤمل منها اي فائدة اخرى سوى تعويد عقلي مؤالفة الحقائق البديهية[٣] ونَبذ الحجج الباطلة . ولكن مطلوبي لم يكن قط من اجل ذلك ان اتعلّم جميع العلوم الخاصة التي يطلق عليها عامة اسم الرياضيات[٤] . لأني لما رأيت أنهـا ، بالرغم من اختلاف موضوعاتها ، متفقة جميعها في الاقتصار على بحث النسب أو العلاقات[٥] الموجودة فيها ، أدركت أنه من الخير لي أن اقتصر على النظر في هذه العلاقات عامة ، دون أن افرض وجودها الا في الموضوعات التي تعين على

---

١) المعرفة الرياضية هي المثل الاعلى للمعرفة ، ووحدة العلوم عند ديكارت لا تنفصل زمانياً ولا منطقياً عن شمول الطريقة الرياضية لجميع المعارف البشرية .

٢) عملاً بأحكام القاعدة الثالثة .

٣) ان المسائل الرياضية البسيطة تكفي لتعويد العقل مؤالفةَ الحقائق البديهية ، شريطة ان يمرن الذهن على حلها .

٤) كانوا يقسمون الرياضيات الى رياضيات محضة (كعلم الحساب ، والهندسة) ، ورياضيات مختلطة (كعلم الفلك والموسيقى ، والضوء الهندسي ، والميكانيك) ، ولكن ديكارت يرى ان هذه العلوم واحدة في نظر العقل وان اختلفت بحسب موضوعاتها .

٥) تقع النسبة بين الحدين عندما تستطيع ان تقول ان أحدهما مساوٍ للآخر أو أعظم منه او أصغر

تسهيل معرفتي بها ، ودون أن اقيدها بها البتة ، حتى تزداد قدرتي فيا بعد على تطبيقها في جميع الموضوعات الأخرى التي توافقها . ثم إني لما تنبهت لتلك العلاقات ، وتبين لي أن معرفتها تحتاج تارة الى ان أنظر في كل واحدة منها على حدة[١] ، وتحتاج تارة اخرى الى ان اجمع بينها[٢] أو انظر في كثير منها معاً ، رأيت انه لاجادة النظر في كل واحدة منها على حدة يجب فرضها خطوطاً ، لأن الخطوط هي ابسط الاشياء[٣] ، وليس فيا يتصوره خيالي ، وتدركه حواسي ما هو اكثر تميزاً منها ، ولكن للجمع بينها او للنظر في كثير منها معاً يجب التعبير عنها برموز هي في أقصى درجات الايجاز[٤] . وبهذه الوسيلة امكنني ان استعير خير ما في الجبر والتحليل الهندسي ، وان اصحح عيوب كل منهما بالآخر[٥] .

واني لاجرؤ في الحقيقة على القول ان المراعاة الدقيقة لهذا العدد القليل من القواعد التي اخترتها سهلت عليّ كثيراً حلّ جميع المسائل التي يتناولها هذان العلمان بالبحث . حتى انني خلال شهرين او ثلاثة[٦] قضيتها في امتحانها ، مبتدئاً بابسط الامور واعمها ، ومستعيناً بكل حقيقة وجدتها على كشف غيرها من الحقائق ، لم انته الى حلّ كثير من المسائل التي كنت احسبها من قبل صعبة

١) يتم هذا النظر بادراك العلاقات البسيطة ادراكاً حدسياً مباشراً .

٢) يتم هذا الجمع بواسطة الذاكرة كما في حالة الاحصاء او الاستقصاء .

٣) الخطوط ابسط من الاعداد ، لأنك تستطيع ان تعبر بها عن جميع المقادير ، اما الأعداد فانك لا تستطيع ان تعبر بها الا عن المقادير المشتركة القياس ، اضف الى ذلك ان العلاقة الموجودة بين خطين لا تنحصر في هذين الخطين وحدهما ، لأنها قد توجد بين سطحين ، أو بين حجمين ايضاً .

٤) يعني برموز جبرية موجزة . وقد استعمل ديكارت حروف الهجاء للدلالة على الكميات المعلومة ، واستعمل الحرفين (X, Y) للدلالة على الكميات المجهولة – أما الاشارات الجذرية او الشيئية (cossiques) التي كانوا يستعملونها الى ذلك العهد للدلالة على القوة فقد استبدل بها ديكارت ارقاماً كتبها فوق الحدود هكذا (a^2, b^2) .

٥) ان الهندسة التحليلية التي اخترعها ديكارت بفضل طريقته تجمع بين مزايا الهندسة ومزايا الجبر .

٦) خلال شهر كانون الاول عام ١٦١٩ ، وشهري كانون الثاني وشباط عام ١٦٢٠ .

فَحَسْبُ ، وانما بدا لي ايضاً في النهاية انني استطيع ان أعين باي وسيلة والى أي حد يمكنني حلّ المسائل التي كنت اجهلها . وقد يظهر لكم اني غير عابث اذا لاحظتم أنه ليس للشيء الواحد الا حقيقة واحدة ، وان من يجدها يعلم عنها كل ما يستطاع علمه ، وانه اذا تعلم طفل علم الحساب مثلاً وجمع بعض الاعداد بحسب قواعده ، فانه يستطيع ان يثق بأنه وجد ، فيما يختص بالمجموع الذي هو بصدده، كل ما يستطيع العقل البشري أن يجده . لأن الطريقة التي تعلم المرء اتباع الترتيب الصحيح ، والاحصاء الدقيق ، لجميع ظروف الشيء المبحوث عنه تشتمل على كل ما يهب اليقين لقواعد علم الحساب.

ولكن اعظم ما ارضاني من هذه الطريقة هو ثقتي معها باستعمال عقلي في كل شيء ، ان لم يكن على الوجه الأكمل ، فعلى احسن ما في استطاعتي على الأقل[١] . دع انني كنت أشعر وأنا امارس هذه الطريقة بأن عقلي كان يتعود شيئاً فشيئاً تصور موضوعاته ، تصورًا أشدّ وضوحاً ، واقوى تميزًا . ولما كنت لم اقصر هذه الطريقة على مادة معينة ، علقت نفسي بتطبيقها تطبيقاً مفيدًا ايضاً في معضلات العلوم الاخرى[٢] ، كما طبقتها في مسائل الجبر . ولست اعني بذلك انني اقدمت اولًا على امتحان كل ما يعرض لي من مسائل العلوم . لأن هذا نفسه مخالف للنظام الذي توجبه الطريقة[٣] . ولكنني لما لاحظت ان مبادئ هذه العلوم يجب ان تكون كلها مستمدة من الفلسفة ، التي لم اهتدِ فيما بعد الى ايّ مبدأ يقيني ، رأيت انه يجب عليّ اولًا ان احاول تقرير اصول يقينية في الفلسفة . ولما كان هذا الامر أهم شيء في العالم ، وكان التعجل والتشبث

---

١) يرى ديكارت، مع الرواقيين، ان السعادة تقوم على ارضاء الرغبات، وعلى الاعتقاد ان رغباتنا التي لا سبيل الى ارضائها مخالفة للعقل. ومن المزايا التي انفرد بها قوله ان السلوك العملي ، والمنهج العقلي ، شيء واحد ، وان اكتساب الحقيقة شرط اساسي للسعادة ، ويكفي ان يفرق المرء بين ما يستطيع ادراكه وما لا يستطيع ادراكه من الحقائق ، وان يسعى لامتلاك ما هو داخل منها في نطاق ادراكه ، حتى يدرك الخير الحقيقي .

٢) وخصوصاً علم الطبيعيات .

٣) يعني ان نبتدئ بأبسط الامور ، ونرتب أفكارنا .

بالأحكام السابقة اعظم ما يجب ان يخشاه المرء ، رأيت انه يجب عليّ ان لا امضي فيه الى نهايتهِ ما لم ابلغ من العمر سناً انضج من الثالثة والعشرين التي بلغتها وقتئذٍ[1] ، وما لم انفق اولاً كثيراً من الوقت في اعداد نفسي له ، سواء أكان ذلك بأن انزع من عقلي جميع الآراء الفاسدة التي تلقيتها من قبل ، ام بأن أجمع تجارب كثيرة أجعلها فيما بعد مادة استدلالاتي ، وأن أمرّن نفسي[2] دائماً على الطريقة التي رسمتها لها ، حتى يزداد رسوخي فيها .

---

١) ولد ديكارت في ٣١ آذار عام ١٥٩٦ وكان عمره يوم اخذ تأملاته في الغرفة الدافئة بألمانيا (اي قبل نهاية شتاء ١٩١٩–١٦٢٠) اربعة وعشرين عاماً .

٢) هذا التمرين ضروري ، لأن الطريقة انما تكتسب بالعمل لا بالنظر .

القسم الثالث

وأخيرًا ، فكما انه لا يكفي المرء قبل البدء بتجديد بناء المسكن الذي يقيم فيه ، ان يهدمه ، وأن يعدّ المواد[١] والمهندسين[٢] ، أو ان يمرّن نفسه على فن العمارة ، ويُعنى علاوة على ذلك برسم مخطط البناء ، بل يجب ايضاً ان يكون له مسكن آخر يستطيع ان يأوي اليه في راحة ، خلال الزمن الذي يعمل فيه على تجديد المسكن الأول ، كذلك لكي لا اظلّ متردّدًا في أعمالي ، بينما عقلي يضطرني الى التردد في أحكامي ، ولكي أحيا مع ذلك منذ الآن اسعد حياة استطيع اليها سبيلًا ، كان عليّ ان اضع لنفسي اخلاقاً موقتة لا تشتمل الّا على ثلاث قواعد او اربع ، اريد الآن ان اطلعكم عليها[٣].

الاولى : ان اطيع قوانين بلادي وعاداتها ، متمسكاً[٤] بالديانة التي أنعم الله عليّ بالنشوء عليها منذ طفولتي[٥] ، ومسيرًا نفسي في كل شيء آخر تبعاً لأكثر الآراء اعتدالًا ، وابعدها عن التطرف ، مما أجمع على الأخذ به في العمل اعقل الذين كان عليّ ان اعيش معهم . لأني لما اخذت مذ ذاك في ان لا اقيم لآرائي

---

١) المواد هي التجارب التي جمعها وبنى عليها استدلالاته .

٢) المهندس هو النظام او الطريقة .

٣) الاخلاق كالطب والميكانيك تستلزم معرفة كاملة بالعلوم الأخرى ، فهي اذن تاج العلوم . ولكن ديكارت لم يستطع وضع اخلاقه النهائية لانه لم يستطع اتمام طبيعياته . ومع ذلك فإن القواعد التي ذكرها في هذا المقال تدل على اخلاقه النهائية . ولو اتم مذهبه في الأخلاق لما نقض هذه القواعد الموقتة . وكل قاعدة من الأخلاق الموقتة مطابقة لمبدأ نظري من الأخلاق النهائية .

٤) اي معتصماً بها وثابتاً في المحافظة عليها .

٥) دعا ريفيوس ديكارت مرة الى اعتناق الديانة البروتستانية ، فأجابه : « دیانتي هي ديانة مليكي » ، ثم دعاه الى ذلك مرة ثانية فاجاب : « دیانتي هي ديانة مرضعتي » .

الخاصة أي وزن، لرغبتي في وضعها كلها موضع الاختبار ، ايقنت انه ليس في مقدوري أن افعل احسن من اتباعي آراء اعقل الناس[١] . ومع انه ربما كان عند الفرس والصينيين ما عندنا من أصحاء العقول ، فقد بدا لي انه من الأنفع لي ان انظم سلوكي وفقاً لسلوك الذين سأعيش معهم ، وانه لمعرفة حقيقة آرائهم يجب عليَّ ان انظر الى ما يفعلون لا الى ما يقولون . وليس السبب في ذلك ان فساد اخلاقنا قد قلل من عدد الذين يريدون ان يقولوا ما يعتقدون ، لأنه لما كان فعل الفكر ، الذي به نعتقد شيئاً من الاشياء ، مختلفاً عن الفعل الذي به نَعرِفُ اننا نعتقد ذلك الشيء ، كان كل من هذين الفعلين كثيرًا ما يوجد بدون الآخر[٢] . ولم اتخيّر من بين الآراء المقبولة على السواء الا الآراء الأكثر اعتدالاً ، لأنها دائماً هي الاوفق للعمل ، والأحسن على الارجح[٣] ، ما دام من شأن كلّ تطرف ان يكون سيئاً ، ولأنني اذا وقعت اذ ذاك في الخطأ ، كنت اقل بعدًا ايضاً عن الطريق القويم ، مما لو تخيرت أحد الطرفين ، وكان الطريق الذي يجب سلوكه هو الطريق الآخر .

ولقد عددت من امثلة التطرف على الأخص جميع العهود التي يُنقِص المرء بها شيئاً من حريته[٤] . ولم يكن ذلك لانكاري حق القوانين التي تتوخى معالجة تردّد النفوس الضعيفة . فتسوّغ للمرء ، اذا كان له غرض صالح ، او اذا كان له في سبيل أمن التجارة غرض سواء لا صالح ولا سيء ، ان يتقيد

---

١) اذا كانت الأخلاق الحقيقية مجهولة وجب على العاقل ان يجعل سلوكه مطابقاً لسلوك اعقل الناس في بلده ، ولكن اذا عرفت مبادىء الأخلاق الحقيقية ، فإن العاقل يستمد قواعد سلوكه من عقله . وهكذا يدرك الحق فيتبعه ، ويعرف الباطل فيجتنبه .

٢) ذلك لأن كل اعتقاد حكم ، والحكم يتعلق بالارادة . اما المعرفة فتتعلق بالعقل . فليس غريباً اذن ان يختلف امران احدهما تابع للارادة والاخر تابع للعقل ، وان يوجد احدهما بدون الآخر .

٣) اي على وجه الاحتمال ، او على الوجه القريب من الحقيقة : Vraisemblablement

٤) اي قدرته على تغيير ما عزم عليه .

بنذور أو عقود تضطره الى الثبات على ذلك[١] ، وانما كان ذلك لأني لم اجد في العالم شيئاً يبقى على حال واحدة ، ولأنني ، فيما يختص بحالي ، كنت اؤمل ان أزيد أحكامي كمالاً ، لا أن اجعلها اسوأ ، ولو كنت احبذ امرًا في وقت ما ، وكان هذا التحبيذ يضطرني الى اعتبار هذا الأمر صالحاً ايضاً فيما بعد ، حتى بعد زوال هذا الصلاح عنه ، او بعد كفّي عن اعتباره كذلك ، لرأيت اني أقترف بذلك خطأً فادحاً مخالفاً للعقل.

والثانية : أن اكون اكثر ما استطيع حزماً وعزماً في اعمالي، وأن لا يكون اتباعي أكثر الآراء شكاً ، اذا عزمت عليها ،أقل ثباتاً من استمساكي بها فيما لو كانت مؤكدة[٢] ، مقلدًا بذلك المسافرين الذين ، اذا ضلوا في احد الأحراج ، يجب عليهم ان لا يهيموا على وجوههم سائرين تارةً في جهة وتارةً في اخرى ، ولا ان يقفوا في مكان واحد ، وانما ينبغي لهم دائماً أن يسيروا أكثر ما يستطيعون نحو جهة واحدة ، وان لا يغيروا اتجاههم لأسباب ضعيفة ، حتى لو كان الاتفاق وحده هو الذي حملهم في بداية الأمر على اختياره . لأنهم اذا لم ينتهوا بهذه الواسطة الى حيث يريدون تماماً ، فانهم سيبلغون على الاقل في النهاية مكاناً يكونون فيه على الأرجح احسن حالاً مما لو ظلوا في وسط غابة. وهكذا لما كانت أعمال الحياة لا تحتمل في الأغلب اي تأجيل،كان من الحقائق البالغة اليقين أنه يجب علينا ان نتبع أكثر الآراء رجحاناً ، عندما يكون تمييز الأصح منها خارجاً عن نطاق قدرتنا[٣] . حتى اننا ، وان لم نلاحظ ان في بعضها احتمالاً اكثر من بعض ، فانه يجب علينا مع ذلك ان نأخذ ببعضها، وان

---

١) اي انه لا ينكر قيمة القوانين الدينية التي تسوّغ المرء أن ينذر على نفسه القيام بعمل يثاب عليه ، ولا قيمة القوانين المدنية التي توجب عليه التقيد بالعقود التجارية وغيرها.

٢) ان هذه القاعدة مستمدة من الأخلاق الرواقية . وهي تدل في الأخلاق الموقتة على وجوب عزمنا في ثبات على اتباع كل رأي اخذنا به ، اما في الاخلاق النهائية فتدل على وجوب العزم في ثبات على اتباع كل رأي أشار به العقل.

٣) ان الحياة تضطرنا الى العمل السريع ، وتتطلب منا ان نختار ، حتى لو كانت اسباب اختيارنا غير واضحة .

لا نعتبره بعد ذلك مشكوكاً فيه من حيث علاقته بالعمل ، بل يجب اعتباره بالغ الصدق واليقين . لأن السبب العقلي الذي حملنا على الأخذ به هو نفسه كذلك[١] . وهذا كان كافياً اذن لانقاذي من جميع حالات الندم والتأنيب ، وهي أحوال من شأنها ان تقلق ضمائر النفوس الضعيفة والمتقلبة[٢] ، التي تنصرف دون ثبات الى فعل امور على انها صالحة ، ثم تحكم بعد ذلك بأنها سيئة .

اما الثالثة فهي انه من الأجدر بي ان اعمل دائماً على مغالبة نفسي ، لا على مغالبة الحظ، وأن اغير رغباتي ، لا أن اغير نظام العالم ، وبالجملة ان اتعود الاعتقاد انه لا شيء في متناول قدرتنا تماماً سوى افكارنا ، بحيث اننا اذا فعلنا خير ما نقدر عليه ، فيما يختص بالأشياء الخارجية ، فان كلّ ما ينقصنا من اسباب النجاح يكون بالنسبة الينا مستحيلاً على الاطلاق[٣] . وقد بدا لي ان هذا وحده كان كافياً لمنعي من ان أريد في المستقبل شيئاً لا أستطيع الحصول عليه[٤] ، كما كان كذلك كافياً لأن يجعلني راضياً مرضياً . لأنه لما كانت ارادتنا لا تميل بالطبع الا الى الأشياء التي يصورها لها الذهن ممكنة بوجه من الوجوه ، فإنه من المؤكد اننا ، اذا عددنا جميع الخيرات الخارجة عنا متساوية البعد عن قدرتنا، لم يكن اسفنا على حرماننا، بغير ذنب منا ، خيرات يظهر اننا مدينون

١) قد يكون مجال الشك في بعض الآراء واسعاً ، ولكن الحياة تضطرنا الى الاخذ بها كما لو كانت يقينية . فالعقل قد يشك في رأي ، ويجده معارضاً للغلط والوهم ، ولكنه اذا لم يهتدِ الى رأي آخر افضل منه ، فليس على الارادة الا ان تأخذ بالرأي الاول ، وتتمسك به ، وتعتبره حقاً لا ريب فيه .

٢) ان الاضطراب الذي يولده الندم في نفوسنا لا يتفق وشروط السعادة في الاخلاق الموقتة ، ولا في الاخلاق النهائية .

٣) ليس لنا سلطان الا على افكارنا ، أما الحوادث الخارجية ، فلا يكون لنا عليها قدرة إلا عندما تكون تابعة لافكارنا ، فاستطاعة الانسان تشمل اذن أفكاره، والحوادثَ الخارجية التابعة لأفكاره . وكل ما خلا ذلك فهو خارج عن نطاق قدرته .

٤) اذا كنت لا تريد الا ما تستطيع نواله ، استطعت ان تنال كل ما تريد . واذا رضيت بحدوث الأشياء على ما هي به ، كان حدوثها مطابقاً دائماً لما تريد .

بها لمولدنا ، اشد من اسفنا على اننا لا نملك بلاد الصين او المكسيك ، واننا اذا عملنا ، كما يقولون ، بفضيلة الضرورة ، لم نرغب في ان نكون اصحاء ونحن مرضى ، ولا احرارًا ونحن في السجن ، اكثر من رغبتنا الآن في ان تكون لنا اجسام من مادة قليلة الفساد كالماس ، او ان تكون لنا اجنحة نطير بها كالطيور . ولكنني اعترف بان المرء محتاج الى تمرين طويل ، والى كثير من تكرار التأمل، حتى يتعود النظر من هذه الناحية الى جميع الأشياء. واعتقد أنه على هذا الاساس خاصة يقوم سر اولئك الفلاسفة[١] الذين استطاعوا في سالف الازمان ان ينجوا من سيطرة الحظ ، وأن ينازعوا آلهتهم السعادة ، بالرغم من الآلام والفقر[٢] ، لأنهم كانوا ، لانشغالهم دائمًا بملاحظة الحدود التي فرضتها عليهم الطبيعة ، يقتنعون تمام الاقتناع بأنه ليس لهم سلطان الّا على افكارهم ، وان ذلك وحده كان كافياً لمنعهم من ان يكون لهم ميل الى اي شيء آخر . وكانوا يتصرفون في أفكارهم تصرفاً مطلقاً الى حدٍّ كان يحق لهم معه ان يَعُدُّوا انفسهم أغنى، واقدر، وأكثر حرية، وأسعد[٣] من أي انسان آخر حَبَتْه الطبيعة والحظ بكل ما هو ممكن ، الّا انه لو لم يعتنق تلك الفلسفة ، لما تصرف قط هذا التصرف في كل ما يريد .

ورأيت، اخيرًا، نتيجة لهذه الاخلاق، ان اختبر مشاغل الناس المختلفة في هذه الحياة لأختار افضلها . ولئن كنت لا اريد ان اقول شيئاً عن مشاغل الآخرين، لقد رأيت انني لا استطيع أن افعل خيرًا من المثابرة على العمل الذي اهتديت اليه ، أي أن انفق كل حياتي في تثقيف عقلي ، وأن اتقدم على قدر ما استطيع في معرفة الحقيقة تبعاً للطريقة التي رسمتها لنفسي . لقد شعرت بسرور بالغ منذ ابتدائي باستخدام هذه الطريقة ، حتى لقد اعتقدت انه ليس في استطاعة المرء ان يجد في هذه الحياة سرورًا احلى من هذا السرور ، ولا اكثر منه براءة .

---

١) يعني الفلاسفة الرواقيين .

٢) يشير هنا الى قول الرواقيين ان الحكيم يدرك السعادة التي تنعم بها الآلهة .

٣) يشير الى المثل الرواقي القائل : الحكيم وحده غني ، وقوي ، وحر ، وسعيد .

ولما كنت اكشف كل يوم بهذه الطريقة عن بعض الحقائق التي بدا لي انها هامة ، وان غيري من الناس يجهلها في الاغلب ، كان الرضى الذي نلته منها يملأ كل نفسي الى حد جعل ما بقي من الأشياء لا ينال مني شيئاً . اضف الى ذلك ان القواعد الثلاث السابقة لم توضع الا لمواصلة تعليم نفسي[١] ، لأن الله وهب كل واحد منا نوراً يميز به الحق من الباطل. ولولا عزمي على اعمال فكري الخاص في اختبار آراء الآخرين يوم يحين اختبارها ، لما اعتقدت انه يجب عليَّ الاقتناع بها لحظة واحدة . وكذلك لولا املي بأني لن اضيع أي فرصة للوصول الى ما هو أفضل من هذه الآراء ، ان كان هناك ما هو أفضل ، لما عرفت من اجل ذلك ان احرر نفسي من هواجس التردد في اتباعها . واخيراً لو لم اتبع طريقاً رأيت نفسي فيه واثقاً من تحصيل جميع المعارف التي أنا اهل لها ، ومتيقناً كذلك ، وبالوسيلة نفسها ، من تحصيل جميع الخيرات التي قد تدخل في نطاق قدرتي ، لما عرفت ان احدّ من رغباتي، ولا أن أكون راضياً . لأن ارادتنا لا تميل الى اتباع شيء ، أو الى الفرار منه ، الا بحسب ما يمثله الذهن لها من صلاح هذا الشيء أو فساده . ويكفي ان يجيد المرء الحكم ، لكي يجيد العمل ، وأن يكون حكمه أصدق حكم مستطاع ، ليفعل أيضاً احسن ما يستطيع فعله[٢] ، اي ليكتسب جميع الفضائل ، ويكتسب معها جميع الخيرات الأخرى التي يمكنه تحصيلها . واذا ما اعتقد المرء ان ذلك كائن ، لم يعجزه ان يكون سعيداً[٣] .

ثم انني بعد ان استوثقت من هذه القواعد ووضعتها جانباً وحقائقَ الايمان ،

---

١) اي انه اتخذ هذه القواعد وسيلة للكشف عن قواعد اخرى افضل منها ، ولولا ذلك لما كان الأخذ بها مطابقاً للحق .

٢) العمل الصالح تابع للحكم الصادق ، لأن الارادة لا تستطيع ان تمتنع عن اختيار طريق الخير عندما يدلها العقل عليه في وضوح وبداهة . ويكفي لذلك ان يكون الحكم الصادق مصحوباً بعزم الارادة على اتباع ما يشير به العقل دائماً .

٣) في الاصل : On ne saurait manquer d'être content ، اي لا يعجزه ان يكون راضياً .

التي كان لها دائماً المنزلة الأولى في نفسي ، رأيت انني استطيع التخلصَ بحرية مما تبقَّى من آرائي . ولما كنت آمل انني استطيع ان احقق هذه الغاية بمخالطة الناس احسن مما استطيع تحقيقها بالمكوث زماناً طويلاً في حجرتي التي انكشفت لي فيها جميع هذه الأفكار ، عاودت السفر ، والشتاء لم ينتهِ بعد[1]. ولم أصنع خلال السنوات التسع التالية[2] شيئاً الّا الطواف هنا وهناك[3] في العالم، محاولاً أن اكون مشاهداً لا ممثلاً في جميع المسرحيات الهزلية التي تمثل فيه . ولما فكرت خاصة فيما يمكن أن يجعل الشيء عرضة للشك ، ويحملنا على الوقوع في الخطأ ، نزعت من عقلي جميع الأخطاء التي امكنها التسرب اليه من قبل . وما كنت في ذلك مقلداً الريبيين[4] ، الذين لا يشكون الا للشك ، ويتظاهرون دائماً بالتردد ، لأن غرضي كان كله ، على عكس ذلـك ، لا يرمي الّا الى الظفر باليقين،والى الاعراض عن الارض المتحركة والرمل ، في سبيل العثور على الصخر والصلصال[5] . ويبدو لي انني نجحت في ذلك بعض النجاح ، لأنني لما حاولت ان اكشف ما في القضايا التي كنت امتحنها من الكذب أو الارتياب، معتمداً في ذلك على حجج واضحة ويقينية ، لا على احتمالات ضعيفة ، لم أجد قضية فيها الكثير من الارتياب الا استخرجت منها نتيجة فيها بعض اليقين ،

---

١) كان ذلك خلال شهر آذار او نيسان من عام ١٦٢٠ .

٢) اي بين عام ١٦١٩ او عام ١٦٢٨ ، وهو تاريخ عودة ديكارت الى هولاندا .

٣) اننا لا نعرف على وجه التفصيل جميع الاماكن التي زارها ديكارت خلال هذه السنوات التسع.ولكننا نعلم علماً مؤكداً ان ديكارت كان في رن (Rennes) في ٣ نيسان ١٦٢٢ ، وانه رحل الى ايطاليا في عام ١٦٢٣، والى بواتو (Poitou) في شهر حزيران عام ١٦٢٥، والى باريس في شهر تموز عام ١٦٢٦ ، والى بريتاني (Bretagne) في كانون الثاني وآذار من عام ١٦٢٨،وانه عاد ثانية الى باريس،واقام فيها حتى سفره الى هولاندا .

٤) يشير هنا الى ريبية بيرون (Pyrrhon) كما فسرها مونتني (Montaigne) ، والى ريبية مونتني نفسه .

٥) يعني بالارض المتحركة والرمل المعرفة الحسية. ان المذاهب الفلسفية المبنية على هذا الاساس تنهدم بسرعة،وتسوق الى الريبية .

حتى لو لم تكن هذه النتيجة سوى العلم أن تلك القضية لا تحتوي على أمر يقيني . وكما جرت العادة أن يحافظ المرء وهو يهدم مسكناً قديماً على انقاض البناء لاستخدامها في بناء مسكن جديد ، فكذلك قمت ، وانا أهدم جميع آرائي التي حكمت بأنها ضعيفة الاساس ، بملاحظات مختلفة ، وحصلت تجارب كثيرة أفادتني منذ ذلك الحين في اتخاذ آراء أكثر منها يقيناً . اضف الى ذلك انني واصلت التمرّن على الطريقة التي رسمتها لنفسي ، لانني ، فضلًا عن عنايتي بتوجيه جميع أفكاري على العموم وفقاً لقواعد هـذه الطريقة ، كنت أدّخر لنفسي من وقت الى آخر بعض ساعات اخصصها لممارسة هذه القواعد في معضلات الرياضيات ، لا بل في بعض المسائل الأخرى ، التي كنت استطيع ان اقلبها الى معضلات شبيهة بالمعضلات الرياضيـة ، وذلك بفصلها عن مبادئ العلوم الأخرى ، التي لم اجد فيها من المتانة ما يفي بمقصودي ، كما سترونني فاعلًا في كثير من المسائل المشروحة في هذا الكتاب[1] . وهكذا ، فان حياتي وان كانت لا تختلف بحسب الظاهر عن حياة الذين لا عمل لهم الا المضي في حياة حلوة بريئة ، يعكفون فيها على التمييز بين اللذات والرذائل ، ويلجأون الى جميع الملاهي الشريفة في سبيل التمتع بأوقات فراغهم دون ملـل ، فاني لم اتوانَ عن الثبات في مطلبي ، ولا عن التقدم في معرفة الحقيقة ، تقدماً ما كنت لأبلغه ، لو انني اقتصرت على مطالعة الكتب ، ومخالطة أهل الادب .

ومع ذلك فقد مضت هذه السنوات التسع قبل ان أستقرّ على اي رأي فيما يتعلق بالمعضلات التي اعتاد رجال العلم[2] ان يتجادلوا فيها ، وقبل ان ابدأ بالبحث عن أسس فلسفة اثبت من الفلسفة العاميـة[3] . ولقد دعتني تجربة

---

١) يشير هنا الى قوانين الانكسار التي شرحها في بحث الضوء ، والى أسباب قوس قزح التي شرحها في علم الانواء . وهذان موضوعان عالجها ديكارت مع الهندسة في كتاب واحد اصدره مع مقالة الطريقة عام ١٦٣٧ ، ولم يكن كتاب مقالة الطريقة الا مقدمة عامة لهذا الكتاب .

٢) اي علماء القرون الوسطى .

٣) اي فلسفة القرون الوسطى .

الكثيرين من ذوي العقول الممتازة[1] ، الذين التمسوا قبلي هذا المطلب ، ولم ينجحوا فيه، على ما أرى،الى تخيّل ما فيه من الصعوبات الكثيرة، بحيث اني لو لم أرَ بعض الناس يذيعون خبر وصولي في ذاك المطلب الى غايتي ، لما أقدمت بهذه السرعة على الشروع فيه . ولست ادري على اي شيء بنوا هذا الرأي . واذا كان لأقوالي أثر فيما تقولوه عليَّ ، فإني لم أضمّن هذه الأقوال الّا الاعتراف بجهلي في سذاجة اصرح مما تعوده اولئك الذين لم يدرسوا الا قليلًا . وربما كان ذاك ناشئاً ايضاً عن اظهار اسباب شكي في كثير من الأشياء التي يعدها الآخرون يقينية ، لا عن تمدحي بأي علم . ولكن لما كان لي من شمم النفس ما يجعلني آبى ان يصفني الناس بما ليس فيَّ ، رأيت انه ينبغي لي ان اعمل جميع الوسائل لاستحقاق الشهرة التي مُنحتها . ولقد مضت الآن ثماني سنوات على ازماعي الابتعاد، بدافع هذه الرغبة ، عن جميع الاماكن التي يمكن ان يكون لي فيها معارف ، وعلى اعتزالي الناس هنا في بلد وَطَّدَ فيه طولُ مدة الحروب[2] نظاماً يبدو لي معه ان الجيوش التي استبقيت في ذلك البلد لا تعمل الا على تمكين الناس من الاستمتاع بثمرات السلم في كثير من الأمن والطمأنينة . هناك استطعت في في غمرة شعب عظيم،جم النشاط ، يُعنى بأعماله الخاصة أكثر مما يتطلع الى أعمال الآخرين ، ان اعيشَ وحيدًا ومنعزلًا عن الناس ، كما لو كنت في الصحارى الخالية ، دون ان أحرَم أي رخاء من رخاء المدن الغاصّة بالسكان[3] .

---

١) يشير هنا الى بطرس دولارامي (Pierre de la Ramée) (١٥١٥–١٥٧٢) . وهو عالم رياضي اصلح المنطق ، والى فرانسيس بيكون (١٥٦١–١٦٢٦) ، وبحثه في احياء العلوم على اساس تجريبي .

٢) هذه الحروب هي حروب التحرر من النير الاسباني ، بدأت عام ١٥٧٢ وانتهت عام ١٦٤٨ بمؤتمر مونستر (Munster) .

٣) يشير هنا الى مدينة آمستردام التي شعر فيها بالعزلة بين الجماهير ، كما لو كان في وسط غابة لا يرى الّا الأشجار والحيوانات .

القسم الرابع

لست أدري هل يجب علي ان أحدثكم عن التأملات الأولى التي تيسرت لي هناك[١] ، لأن في هذه التأملات من كثرة التجريد[٢] والبعد عن المألوف ما يجعلها غير موافقة لذوق جميع الناس . ومع ذلك فاني أجد نفسي بوجه ما مضطراً الى الكلام عنها ، حتى يستطاع الحكم على الأسس التي اخترتها هل هي ذات متانة كافية . لقد لاحظت منذ زمن بعيد ان المرء محتاج في بعض الاحيان ، فيما يختص بالأخلاق ، الى الأخذ بآراء يعلم انها غير يقينية ، ولكنه يتبعها مع ذلك كما لو كانت يقينية ، وقد سبق القول في ذلك . ولكن لما كنت اذ ذاك راغباً في التفرغ للبحث عن الحقيقة ، رأيت أنه يجب علي ان افعل ضد ذلك تماماً ، وان اعتبر كل ما استطيع ان اتوهم فيه اقلّ شك باطلاً على الإطلاق ، وذلك لأرى ان كان لا يبقى لديّ بعد ذلك شيء خالص من الشك تماماً . وهكذا فاني ، لما رأيت ان حواسنا تخدعنا أحياناً ، فرضت ان لا شيء هو في الواقع على الوجه الذي تُصوّره لنا الحواسّ . وكذلك لما وجدت أنّ هناك رجالاً يخطئون في استدلالاتهم ، حتى في أبسط مسائل الهندسة ، ويأتون فيها بالمغالطات ، واني كنت عرضة للزلل في ذلك كغيري من الناس ، اعتبرت باطلاً كل استدلال كنت احسبه من قبل برهاناً صادقاً . واخيرًا ، لما لاحظت ان جميع الأفكار ، التي تعرض لنا في اليقظة ، قد ترد علينا في النوم ، دون أن يكون واحد منها صحيحاً ، عزمت على ان أتظاهر[٣]

---

١) يشتمل هذا القسم على خلاصة التأملات الفلسفية ، التي بدأ ديكارت بوضع اصولها خلال الاشهر القسعة التي اعقبت عودته الى هولاندا (تشرين الثاني ١٦٢٨ – تموز ١٦٢٩) .

٢) اقتبس ديكارت هذه الحجج من الريبيين ، واتخذها اساساً لتهديم كل معرفة حسية . اما المعرفة العقلية ، كمعرفتنا بذاتنا المفكرة ، فإن هذه الحجج لا تنال منها شيئاً .

٣) يعني بذلك : أفرض . وهذا التعبير يدلّ على أن شكّ ديكارت انما هو شك مقصود اصطنعه لنفسه بحرية في سبيل الوصول الى اليقين . فشكّه هو اذن شك منهجي لا شك مطلق .

بأن جميع الامور التي دخلت عقلي لم تكن اصدق من ضلالات أحلامي . ولكني سرعان ما لاحظت ، وانا احاول على هذا المنوال ان اعتقد بطلان كل شيء ، انه يلزمني ضرورةً ، أنا صاحب هذا الاعتقاد ، أن اكون شيئاً من الأشياء . ولما رأيت ان هذه الحقيقة : انا افكر ، اذن انا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا تزعزها فروض الريبيين[1] مهما يكن فيها من شطط ، حكمت بأنني استطيع مطمئناً ان اتخذها مبدأ أول[2] للفلسفة التي كنت افتش عنها .

---

١) قال ديكارت في مبادئ الفلسفة (Principes de Philosophie, VI) : « من التناقض ان نفرض ان المفكر لا يوجد في الوقت الذي هو فيه يفكر ، وقال ايضاً : « اننا لا نستطيع ان نفترض اننا غير موجودين حين نشك في جميع الاشياء » . (مبادئ الفلسفة ، الباب الاول ، مادة ٧ ، الت‍أ‍م‍‍ل‍ات) ، وتسمى قاعدة ديكارت هذه « أنا افكر ، اذن ، انا موجود » بالكوجيتو (Cogito ergo sum) ، وهي في نظره حقيقة بدجية . ولكي تكون الحقيقة بدجية ، يجب ان تكون في معزل عن الشك ، والكوجيتو هو ، على حد تعبير ديكارت ، « أوثق الحقائق والمبادئ التي تعرض لمن يقود افكاره بترتيب » . (مبادئ الفلسفة ، الباب الاول ، مادة ٧) ، بل الشك فيه برهان عليه ، لأن الشك يستلزم التفكير ، والتفكير يقتضي الوجود ، وهذا الكوجيتو الديكارتي لا يخلو من موافقة لبعض اقوال القديس اوغسطين الذي قال في ردّه على الريبيين : اذا اراد المرتاب أن يفكر ، فيلزمه ، حتى لو اخطأ ، ان يكون موجوداً ، وان يعرف انه موجود ، «اذا اخطأت فانا موجود » ، [اوغسطين ، مدينة الله ، ٢٦] ولكن ديكارت استخدم الكوجيتو في غير ما استخدمه فيه القديس اوغسطين . ان بداهة الكوجيتو عنده ترجع الى القول ان تجمّع اسباب الشك لدي لا تزيدني الّا وثوقاً بصحة وجودي ، لانني لا استطيع ان اشكّ الّا اذا كنت موجوداً ، اذا شككت فأنا موجود .

٢) ان الكوجيتو مبدأ اول ، لأن التصديق به لا يحتاج الى أي مبدأ آخر ، في حين ان التصديق بجميع المبادئ الأخرى يستلزم اولاً التصديق بالكوجيتو . ولقد اخطأ غاسّندي في زعمه ان الكوجيتو هو قياس منطقي حذفت مقدّمته الكبرى ، وهي « كل ما يفكر موجود » ، فكأن الكوجيتو قياس على الوجه الآتي : كل ما يفكر موجود ، وانا افكر ، اذن انا موجود ، وهذا خطأ ، لأن لفظ «اذن» لا يقتصر في الكوجيتو على

ثم اني انعمت النظر بانتباه في ما كنت عليه[١]، فرأيت أنني استطيع أن افرض انه ليس لي أيّ جسم، وأنه ليس هناك ايّ عالم، ولا ايّ حيّز أشغله، ولكنني لا استطيع من اجل ذلك ان افرض أنني غير موجود، بل ان شكي في حقيقة الأشياء الاخرى يلزم عنه بضد ذلك، لزوماً بالغ البداهة واليقين، أن اكون موجودًا، في حين انني، لو وقفت عن التفكير، وكان سائر متخيلاتي حقًا، لما كان لي اي مسوغ للاعتقاد انني موجود[٢]. فعرفت من ذلك انني جوهر[٣] كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم الّا على الفكر، ولا يَحتاج في وجوده الى اي مكان، ولا يتعلق بأي شيء مادّي، بمعنى ان «الأنا» اي النفس التي انا بها ما أنا، متميزة تمام التميّز عن الجسم[١]، لا بل ان معرفتنا بها أسهل، ولو بطل وجود الجسم على الاطلاق، لظلّت النفس موجودةً بتمامها.

ثم إني نظرت بعد ذلك بوجهٍ عام فيما يلزم للقضية حتى تكون صحيحة

ربط النتيجة بالمقدّمة، وانما يشير هنا الى ما بين الفكر والوجود من رابطة وثيقة، ونحن ندرك هذه الرابطة بالحدس لا بالقياس. فالأصل في الكوجيتو ليس اذن القضية العامة «كل ما يفكر موجود»، وانما هو الادراك المباشر للرابطة الوثيقة التي بين الفكر والوجود.

١) ان اليقين الاول الذي استخرجه ديكارت من الكوجيتو هو وجود النفس، واستقلالها عن البدن.

٢) وبعبارة اخرى: اذا كنت افكر فانا موجود، حتى لو كان العالم الخارجي غير موجود. واذا كان العالم الخارجي موجودًا، وكنت لا افكر، فانني لا اكون موجودًا. إنّ الذي يقود فكره بترتيب يعلم إذن ان وجود الفكر مستقل عن وجود الجسم.

٣) ان في نفوسنا ظواهرَ نفسيةً كثيرة، فنحن نشك، وننفي، ونريد، ونحس، ونتخيل، وجميع هذه الظواهر تشترك جميعاً في نسبتها الى الجوهر المفكر. والجوهر المفكر هو النفس، اما الجوهر الممتدّ فهو الجسم.

٤) ان القاعدة الاولى من قواعد ديكارت توجب ان لا نصف الاشياء الّا بما نجده فيها واضحاً ومتميزًا، ونحن نعلم ان الجوهر الذي ندركه بقولنا: نحن نفكر، لا يحتاج في تحديده الى الجسم، فالفكر متميّز اذن عن الجسم تماماً. وهكذا كان تطبيق الطريقة الرياضية في علم ما بعد الطبيعة مؤدّيًا الى القول بالمطابقة بين الماهية والوجود.

ويقينية . ولما كنت قد وجدت قضية علمت انها موصوفة بهذه الصفة ، رأيت انه يجب علي ايضاً ان أعلم على أي شيء يقوم هذا اليقين . فلاحظت انه لا شيء في قولي : انا افكر ، اذن انا موجود ، يضمن لي أنني اقول الحقيقة ، الَّا كوني أرى بكثير من الوضوح أن الوجود واجب للتفكير . فحكمت بانني استطيع أن اتخذ لنفسي قاعدةً عامة ، وهي أن الاشياء التي نتصورها تصوراً بالغ الوضوح والتميّز كلها صحيحة ، الَّا ان هناك صعوبةً في تبيان ما هي الأشياء التي نتصورها متميزة .

ثم اني فكرت بعد ذلك في شكوكي ، فتبين لي منها ان وجودي ليس تامّ الكمال ، لأنني كنت اعلم بوضوح أن المعرفة أكثر كمالاً من الشك ، فلاح لي ان ابحث من اين تأتى لي أن افكر في شيء أكمل مني ، فعرفت بالبداهة ان ذلك يرجع الى وجود طبيعة هي في الحقيقة أكمل[1] . اما افكاري الدالة على الأشياء الخارجية ، مثل السماء ، والارض ، والضوء ، والحرارة ، والف شيء آخر ، فاني لم اجد كبير عناء في معرفة من أين كانت تجيئني ؛ لأني ، لما لاحظت ان لا شيء فيها يجعلها أسمى مرتبة مني ، استطعت ان اعتقد أنها اذا كانت حقيقية ، فهي من لواحق طبيعتي ، من جهة أن هذه الطبيعة تشتمل على شيء من الكمال[2] ، وانها ان لم تكن حقيقية ، فهي مستمدة من العدم ، اي انها حاصلة لي من جهة ما في طبيعتي من نقص[3] . ولكن الأمر لا يمكن

---

١) ان النفس التي تشك تدرك ذاتها عن طريق الشك ، وهذا الشك يشعرها بأنها ناقصة ، ولكن فكرة النقص هذه تفرض فكرة الكمال الذي يعوز النفس ، فادراك النفس لذاتها بالحدس يتضمن اذن فكرة الكمال ، وهي الاصل الذي يستند اليه ديكارت في برهانه الاول على وجود الله .

٢) ليست الاشياء الخارجية الا جواهر ممتدة ذات اشكال وأوضاع وحركات ، واذا كنت انا نفسي جوهراً ، فإن لديّ اذن ما استطيع ان اؤلف منه فكرة الجوهر واحواله (modes) ، وبذلك تكون الأجسام الخارجية من لواحق طبيعتي .

٣) هذا مبدأ ديكارتي : الحق هو الوجود ، والباطل هو العدم ، وكل موجود فله علة ، وعلى ذلك فاذا كانت الفكرة حقاً فلها بالضرورة علة .

ان يكون على هذا النحو فيما يختص بفكرة موجود أكمل من وجودي ، لأن استمداد هذه الفكرة من العدم أمر ظاهر الاستحالة ، ولأن قولنا : ان الأكمل لاحق وتابع لما هو ادنى كمالًا ، ليس اقل شناعة[١] من قولنا : ان الشيء يحدث من لا شيء . واذن انا لا استطيع ابدًا ان أستمدّ هذه الفكرة من نفسي[٢] ، فبقي انها أُلقيت الي من طبيعة هي في الحقيقة أكمل مني ، لا بل من طبيعة لها بذاتها جميع الكمالات التي استطيع ان أتصورها . واذا اردت الإبانة عن رأيي بكلمة واحدة قلت ان المراد بهذه الطبيعة هو الله . ثم اضفت الى ذلك : لما رأيت ان هناك كمالات ليس لي منها شيء عَلِمتُ انني لست الكائن الوحيد الذي في الوجود (واسمحوا لي هنا ان استعمل ألفاظ الفلسفة المدرسية)[٣] ، بل يجب بالضرورة أن يكون هناك موجود آخر أكثر مني كمالًا ، انا تابع له ، وجميع الكمالات التي فيّ مستمدة منه ، لانني لو كنت وحيدًا ومستقلًا عن كل كائن آخر ، وكان هذا القليل من الكمال الذي اشارك فيه الوجود الكامل مستمدًا من نفسي وحدها ، لكنت استطيع ان أحصل من نفسي ، وللسبب ذاته ، على جميع الكمالات التي اعرف انها تنقصني ، ولكنت اجعل نفسي كذلك لا متناهيًا ، ازليًا ، ثابتًا ، عالِمًا بكل شيء ، حاصلًا في النهاية على جميع الكمالات التي استطيع ان اتصور وجودها في الله[٤] . وينتج

---

١) اي ليس اقل تناقضًا .

٢) اذا قلت : ان في المعلول شيئًا أكثر مما في العلة ، كان هذا الشيء الزائد لا علة له ، واذا قلت ان الأكمل يحدث عن الأقل كمالًا ، رجع قولك هذا الى ان الشيء يحدث من لا شيء ، وهذا خلف .

٣) اي اصطلاحات فلاسفة القرون الوسطى كقولهم : « اشارك » ، « احصل من نفسي » . الخ .

٤) هذا القسم من قوله : « لما رأيت ان هناك كمالات » ، الى قوله : « اتصور وجودها في الله » هو شرح ثانٍ للدليل على وجود الله . وخلاصة هذا الدليل ان الارادة تنزع حتمًا الى ما تظنه خيرًا أعظم . انني ارغب في الكمال لأن لديّ فكرة واضحة عن الكائن الكامل . ولكن لماذا لا استطيع الحصول على جميع الكمالات التي أتصورها ؟ ذلك لانني لست خالقًا لوجودي ، بل انا تابع لعلة هي اكمل مني ، مشتملة على جميع الكمالات التي اتصورها ، وهذه العلة هي الله .

من هذه الاستدلالات التي أوردتها انه ، لمعرفة طبيعة الله على قدر ما تستطيعه طبيعتي ، لم يكن عليَّ الّا أن اتأمل جميع الأشياء التي وجدت صورها في نفسي ، هل في امتلاكها كمال ام لا . ولقد كنت متيقناً ان اية فكرة من الفكر المشتملة على النقص لا وجود لها في الله ، ولكن جميع الفكر الاخرى ثابتة له[1] . وكذلك رأيت ان الشك ، والتقلب ، والحزن ، وما شابه ذلك من الأمور لا يمكن ان تنسب اليه ، لأنني كنت انا نفسي أرتاح الى سلامتي منها . ثم انه كان في نفسي ، عدا ذلك ، صور الكثير من الاشياء الحسية والجسمية ؛ لانني ، وان فرضت انني كنت حالماً ، وان ما اراه واتخيله كان باطلاً ، فانني لا استطيع ان أنكر مع ذلك أن صور ما أراه واتخيله موجودة في ذهني . ولكن لما كنت قد عرفت سابقاً معرفة واضحة ان الطبيعة العاقلة فيَّ متميزة عن الطبيعة الجسمية ، وان كل تركيب يدل على تعلّق[2] الشيء بالشيء ، وانّ التعلق نفسه نقص ظاهر ، استنتجت من ذلك انه ليس من الكمال ان يكون الله مؤلفاً من هاتين الطبيعتين ، وأنه لا يمكن بالتالي ان يكون الله مركباً . ولكن اذا كان في العالم أجسام[3] ، او عقول[4] ، او طبائع أخرى[5] غير تامة الكمال ، فان وجودها يجب ان يكون متعلقاً بقدرته ، بحيث لا تستطيع

---

١) ان البرهان على وجود الله بالاستناد الى فكرة الكائن الكامل ليس برهاناً على وجود الله فحسب ، وانما هو الوسيلة الوحيدة التي تعيّن لنا في الوقت نفسه صفات الله . فالله هو الكائن الكامل ، الواحد ، الأزلي ، الدائم ، المستقل بذاته ، المحيط علمه بالأشياء ، والمتصف بجميع الكمالات . وفكرة «الكامل» هي المعيار الذي توزن به سائر الصفات الاخرى .

٢) ذلك لأن اجزاء المركب تابعة بعضها لبعض بالضرورة ، ولأن الكلّ نفسه تابع بدوره للأجزاء التي يتألف منها .

٣) ان وجود الله هو الذي يضمن وجود العالم الخارجي ، والله صادق لا يكذب ، ولا يضلل ، وصدقه هو العماد الوحيد لوجود الأشياء الخارجية .

٤) اي الملائكة بالمعنى المدرسي (او السكولاستيكي) .

٥) كطبيعة الانسان المؤلفة من اتحاد النفس بالجسم .

البقاء بدونه لحظة واحدة[١] .

ثم اني اردت بعد ذلك[٢] ان ابحث عن حقائق اخرى ، فاخترت الموضوع الذي يبحث فيه علماء الهندسة . وهو كما اتصوره جسم متصل ، أو مكان لا حد[٣] لامتداده في الطول ، والعرض ، والارتفاع ، أو العمق ، يقبل الانقسام الى أجزاء مختلفة ، ذات أشكال ، وحجوم مختلفة ، وتُحرك ، أو تُبَدَّل[٤] على جميع الوجوه ، (لأن علماء الهندسة يفرضون ذلك كله في موضوع علمهم) . وتصفحت بعض براهينهم البسيطة ، ففطنت الى ان هذا اليقين العظيم الذي يعزوه الناس اليها انما هو مبنيّ على كون تصورها بديهياً تبعاً للقاعدة التي ذكرتها سابقاً ، ثم فطنتُ أيضاً الى انه لا شيء في هذه البراهين يجعلني على يقين من وجود موضوعاتها خارج الذهن[٥] . مثال ذلك : كنت أرى جيداً انني اذا فرضت مثلثاً لزم من ذلك أن تكون زواياه الثلاث مساويةً لزاويتين قائمتين ، ولكني لم أجد في ذلك ما يجعلني على يقين من أن في العالم مثلثاً ما ؛ في حين انني اذا رجعت الى امتحان معنى الموجود الكامل الذي أتصوره ، وجدت انه يتضمن الوجود على نحو ما يتضمن معنى المثلث ان زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، أو كما يدخل في معنى الكرة أن جميع اقسام سطحها متساوية البعد عن مركزها ، بل هو أكثر من هذين الأمرين بداهة[٦] . ويترتب على ذلك ان

---

١) يشير هنا الى مبدأ الخلق المستمرّ création continuée .

٢) اي انه بعد أن برهَنَ على وجود الله ، ووجود النفس ، وتميّزها عن الجسم ، سبر غور فكره فاختار من محتوياته فكرة الامتداد الهندسي ، وتناولها بالبحث .

٣) لانك لا تستطيع ان تتصور المكان الا محدوداً بمكان آخر .

٤) أي يوضع بعضها في محل بعض .

٥) لقد خلق الله الماهيات الهندسية كغيرها من الماهيات ، وهو قادر على أن يبطلها ويخلق غيرها ، اما طبيعته الكاملة ، فهي أثبت من جميع الحقائق ، ويستحيل عليه أن يسلب عن نفسه الوجود ، أو أن يجعل المثلثة مستقلة عنه .

٦) يقارن ديكارت هنا بين المفاهيم الهندسية ، ومفهوم الكائن الكامل ، فيجد في هذه المقارنة دليلاً على وجود الله ، وهو اننا نستطيع ان نتصور شكلاً هندسياً ، دون أن

وجود الله ، الذي هو ذلك الكائن الكامل ، لا يقل يقيناً عن أي برهان من براهين الهندسة .

ولكن السبب في اعتقاد الكثيرين أن هناك صعوبة في معرفة الله ، بل في معرفة ما هي النفس ايضاً ، يرجع الى انهم لا يرفعون عقولهم ابدًا الى ما وراء الأشياء الحسية ، وانهم تعودوا الّا يفكّروا في شيء الا اذا تخيلوه – وهذه طريقة تفكير خاصة بالأشياء المادية – حتى ان كل ما لا يمكن تخيله يبدو لهم غير معقول[1] . وهذا ظاهر من اتخاذ الفلاسفة قاعدةً لهم في المدارس أن لا شيء في العقل لم يكن اولًا في الحس[2] . وانه لمن المتيقن مع ذلك ان معنى الاله ، ومعنى النفس لم يكونا قط في الحس . ويبدو لي أن الذين يريدون أن يستعينوا بخيالهم على تفهّم هذين المعنيين[3] يفعلون كما لو أنهم ارادوا الاستعانة بعيونهم على سماع الاصوات ، او شم الروائح . الا ان هناك فرقاً بين الامرين ، وهو ان توكيد حاسة البصر لحقيقة مدركاتها لا يقل عن فعل حاسة الشم أو السمع ، في حين ان قوتنا المتخيلة وحواسنا لا تستطيع ان توكد لنا شيئاً الّا اذا تدخل عقلنا فيه .

تصور وجود موضوعه خارج الذهن ، في حين اننا لا نستطيع ان نتصور الكائن الكامل ، اي الاله ، دون ان نتصوره موجودًا ، لأن الوجود كمال من الكمالات ، ومن التناقض ان نفرض ان الكائن الكامل ينقصه كمال ما كالوجود . وقد سمي هذا الدليل بالدليل الانطولوجي « argument ontologique » او الوجودي ، لأنه يستنتج الوجود من فكرة الكمال .

١) ان الذين يألفون الادراك الحسي يعجزون عن تمييز النفس من الجسد ، وعن إدراك ضرورة وجود الله ، فيبدو لهم أن النفس جسم دقيق ، وأن وجود الله شبيه بوجود الأشياء المادية ، مع ان الله انفرد بميزة لا يشاركه فيها شيء ، وهي ان وجوده لازم عن ذاته . لا بل ان فكرته تحملنا على يقين من وجود موضوعها خارج الذهن .

٢) هذه حكمة سكولا ستيكية : Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.

٣) هذا نقد لفلسفة القديس توما الاكويني الذي كان يقول ان عقولنا لا تدرك من حقيقة الاله والنفس اكثر مما تستطيع ان تصل اليه بطريق المعرفة الحسية .

واخيرًا ، اذا كان هناك اناس لم يقتنعوا بعد اقتناعاً كافياً بوجود الله ، ووجود النفس ، بالحجج التي اوردتها ، فاني اريد ان يعلموا جيدًا ان جميع الاشياء ، التي يظنون انهم اكثر وثوقاً بها ، مثل ان لهم جسماً ، وان هناك كواكب وارضاً ، وما شابه ذلك ، انما هي اقل ثبوتاً . ومع انه قد يكون للمرء ثقة عملية[١] بهذه الأشياء يبدو معها انه لا يمكنه الشك فيها ألا اذا شطّ في حكمه ، وابتعد عن المألوف ، فانه ، فيما يتعلق باليقين الفلسفي[٢] ، لا يستطيع ، اللهم الا اذا حرم العقل ، ان ينكر انه يكفي لنفي اليقين التام ان يلاحظ الانسان انه يستطيع بالطريقة نفسها ان يتخيّل ، وهو نائم ، ان له جسماً آخر ، وانه يبصر كواكب وارضاً اخرى ، دون ان يكون من ذلك شيء هناك . لأنه من اين للمرء ان يعلم ان الافكار التي ترد عليه في النوم اقرب الى الكذب من غيرها ، ما دامت لا تقل عن غيرها قوة ووضوحاً[٣] . ولو أن افضل العقول بحثت في ذلك ما شاءت ، لما استطاعت ، فيما اعتقد ، ان تأتي بأية حجة لرفع هذا الشك ، ما لم تقدم على ذلك فرض وجود الله . اولاً ، لأن الأمر الذي اتخذته من قبل قاعدة ، وهو ان الأشياء التي نتصوّرها بالغة الوضوح والتميز صحيحة كلها ، لم أتيقنه هذا اليقين[٤] إلا لأن الله كائن أو

---

١) في الأصل : morale اي ثقة خلقية، وادبية ، وهي الثقة الضرورية للنهوض بحاجات الحياة العملية ، كثقتنا مثلاً بقواعد الأخلاق الموقتة .

٢) في الاصل : métaphysique نسبة الى علم ما بعد الطبيعة ، وهو اليقين الذي لا يقارنه امكان الشك .

٣) قارن هذا القول بقول الغزالي في المنقذ من الضلال : « فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وايدت اشكالها بالمنام ، وقالت : اما تراك تعتقد في النوم اموراً ، وتتخيل احوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقرارًا ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك اصل وطائل .. الخ » (المنقذ من الضلال ، ص ٧٣ من الطبعة الثانية . دمشق ١٩٣٤) .

٤) يفرق ديكارت بين نوعين من اليقين : الاول يسمى ادبياً ، أي كافياً لتدبير اخلاقنا ، وهو مساوٍ في القوة ليقيننا بالأشياء التي ليس من عادتنا ان نشك فيها لتعلقها بسلوكنا

موجود ، وانه موجود كامل ، وان كل ما فينا يصدر عنه[١] . ينتج من ذلك ان أفكارنا وتصوراتنا ، لما كانت اشياء حقيقية صادرة عن الله ، فهي ، بما هي واضحة ومميزة ، لا يمكن أن تكون الّا صحيحة ، بحيث انه اذا كان لدينا في الغالب أفكار كاذبة ، فان هذا الكذب لا يكون الا فيما كان منها محتوياً على غموض والتباس ، لأنها في ذلك تشارك العدم ، اعني انها ليست على هذا النحو من الغموض الّا لأن كمالنا ليس تاماً . وبديهيٌ ان التناقض[٢] في قولنا : ان الباطل او الناقص من حيث هو كذلك يصدر عن الله ، ليس اقل من التناقض في قولنا : ان الحق او الكمال يصدر عن العدم. ولكننا اذا كنا لا نعلم ابدًا ان كل ما فينا من وجود وحق انما يأتي من موجود كامل وغير متناهٍ ، فمهما تكن افكارنا واضحة ومميّزة فإنه لا يمكن ان يكون لدينا أي دليل يثبت لنا انها يمكن ان تتصف بكمال الحقيقة.

وعلى ذلك فانه من السهل علينا جدًا ، بعد ان جعلتنا معرفة الله والنفس على يقين من هذه القاعـدة ، ان نعرف أن الاحلام التي نتخيلها في النوم لا تحملنا ابدًا على الشك في صدق الافكار التي تحصل لنا في اليقظة . لأنه اذا

في الحياة ، مع اننا نعرف انه قد يجوز ان تكون باطلة على الاطلاق : إن الذين لم يذهبوا البتة الى رومة لا يشكون في انها مدينة في ايطاليا . . . اما اليقين الثاني فهو اليقين الذي ندركه عندما نرى ان الشيء لا يمكن ان يكون على غير ما نحكم به ، وهذا اليقين يشمل جميع الحقائق المبرهن عليها في الرياضيات ، (راجع مبادئ الفلسفة Principes de la Philosophie t. III, p. 522. نقله رابيه Rabiet في تعليقه على مقالة الطريقة ، ص ٤٤ . ونقله ايضاً جيلسون في تعليقه ، ص٣٥٨).

١) ان هذا الكلام اثار المشكلة المشهورة في تاريخ الفلسفـة باسم الدور الديكارتي (Cercle Cartésien) ويلخص هذا الدور كما يلي : اننا اقمنا الدليل على وجود الله بالاعتماد على مبدأ البداهة ، وهو ان كل ما نتصوره بوضوح وتميز حق . ولكننا ، بعد ان تم لنا ذلك الدليل ، عدنا الى تصوراتنا ، وقلنا ان ما نتصوره بوضوح وتميز لا يكون حقاً الّا لأن الله موجود . فنحن قد استندنا اذن الى سلطان البداهـة في اثبات وجود الله ، ثم استندنا الى الله في تأييد سلطان البداهة ، وهذا دور .

٢) في الأصل : répugnance ، اي الاشمئزاز او النفور.

اتفق للمرء، حتى في النوم، ان يتصور فكرة جد متميزة، كأن يكشفَ أحدُ علماء الهندسة برهاناً جديداً ، فإن نومه لا يمنع هذا البرهان من ان يكون صحيحاً. اما الخطأ العادي في أحلامنا ، وهو يقوم على ان الأحلام تصوّر لنا اموراً مختلفة على النحو الذي تفعله حواسنا الظاهرة، فليس مهماً ان يكون باعثاً على الارتياب في صدق مثل هذه الأفكار ، لانها تستطيع ايضاً ان تخدعنا في كثير من الاحيان دون ان نكون نياماً ، كمثل المصابين بمرض اليرقان ، فهم يرون كل شيء أصفر اللون ، او كمثل الكواكب والأجسام البعيدة جداً ، فهي تظهر لنا أصغر بكثير مما هي عليه[1]. واخيراً سواء أكنا في اليقظة، أم في النوم ، فإنه ينبغي لنا أن لا نقتنع الّا ببداهة عقولنا . وليلاحظ انني اقول هنا عقولنا لا خيالنا وحواسنا. ومن قبيل هذا ايضاً يجب علينا ، اذا رأينا الشمس في وضوح تام ، ان لا نحكم من اجل ذلك ان حجمها ليس الا بالمقدار الذي نراها فيه. ويمكننا ان نتخيّل في تميّز تام رأس اسد مركباً على جسم عنزة دون ان يلزمنا أن نستنتج من اجل ذلك ان في العالم وَحشاً وهمياً كهذا . لأن العقل لا يملي علينا ان يكون ما نراه أو نتخيله على هذا الوجه حقيقياً ، ولكنه يملي علينا أن افكارنا وتصوراتنا يجب ان يكون لها اساس من الحقيقة ، ولولا ذلك لما كان من الممكن أن يضع الله فينا هذه الافكار والتصورات، وهو كمال كله ، حق كله . ولما كانت استدلالاتنا في النوم ليست بديهية وتامةً كما هي عليه في اليقظة ، وكان لمتخيلاتنا من القوة او الوضوح في النوم ما لها في اليقظة أو اكثر ، فإن العقل ليملي علينا ايضاً ان افكارنا ما دامت لا تستطيع ان تكون كلها صحيحة ، لعدم اتصافنا بالكمال التام ، فان ما فيها من حق يجب ان يوجد حتماً في التي تحصل لنا في اليقظة لا في الأحلام[2].

١) قارن هذا القول بقول الغزالي في المنقذ من الضلال : « وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار» (المنقذ ، ص ٧١ من الطبعة الثانية ، دمشق ١٩٣٦) .

٢) ان هذا الاستدلال ليس منتجاً لأنه قد يتأتى للمرء ان يكشف بعض الحقائق العلمية في النوم ، وقد اعترف ديكارت نفسه بذلك .

القسم الخامس

قد يطيب لي كثيرًا ان أتتبع سلسلة الحقائق الاخرى ، التي استنتجتها من هذه الحقائق الأولى ، وان ابينها هنا[١] . ولكن لما كان تحقيق ذلك يحتاج الآن الى الكلام عن مسائل كثيرة[٢] هي موضع جدال بين العلماء ، الذين لا اريد ان اشوّش علاقتي بهم ، رأيت انه يحسن بي أن اكف عن ذلك ، وان اقتصر على القول بوجه عام ما هي تلك الحقائق ، حتى يتاح لمن هم أغزر حكمة ان يقرروا ان كان من المفيـد للجمهور أن يعرفها على وجه أكثر تفصيلاً[٣] . لقد بقيت ثابتاً دائماً على القرار الذي اتخذته ، وهو أن لا افرض أي مبدأ آخر غير الذي اخذت به للبرهـان على وجود الله والنفس ، وان لا اتلقى شيئاً على انه حق ما لم يظهر لي أنه اوضح وأوثق مما تضمّنته براهين علماء الهندسة من قبل . ومع ذلك فاني لأجرؤ على القول انني ، فيما يختص بجميع المعضلات الأساسية ، التي تعود العلماء معالجتها في الفلسفة ، لم اجد وسيلة لشفاء غليلي منها في قليل من الزمان فحسب ، وانما اهتديت ايضاً الى بعض القوانين التي أقامها الله في الطبيعة ، وطبع صورها على نفوسنا ، بحيث اننا اذا فكرنا فيها تفكيرًا وافياً ، لم نشكّ في ان كل ما هو موجود وحادث في العالم محكم التقيد بها . ثم اني ، لما نظرت في سلسلة هذه القوانين ، ظهر لي اني كشفت عن حقائق كثيرة هي انفع وأهم من كل ما تعلمته من قبل ، بل ومن كل ما أملته .

---

١) لما اتم ديكارت مبادئ الفلسفة الأولى ، شرع في وضع طبيعياته ، وعزم على نشرها قبل مبادئ الفلسفة ، ولكنه كفّ عن ذلك لبعض الاعتبارات .

٢) من هذه المسائل مسألة حركة الأرض .

٣) لقد كان يؤمل ان تؤدّي اذاعة خطته في علم الطبيعة الى ترغيب الناس في الاطلاع على ما تضمنته من المسائل الهامة ، وحمل السلطات الدينية على طلب نشرها،او على ضمان طبع كتابه دون ان يصيبه منه اذى .

ولكن، لما كنت قد بذلت وسعي في توضيح أصول هذه الحقائق في كتاب[١] منعتني بعض الاعتبارات من نشره، كان احسن ما أستطيع فعله للتعريف بها، أن اذكر هنا بإيجاز ما يشتمل عليه هذا الكتاب. لقد عزمت قبل كتابة هذا الكتاب على أن اضمنه كل ما كنت عالماً به مما يتصل بطبيعة الأشياء المادية. ولكن، كما ان المصورين لا يستطيعون ان يمثلوا في لوحة مسطحة جميع الوجوه المختلفة لجسم صلب تمثيلاً واحداً، فيختارون احد وجوهه الرئيسية، ويضعونه وحده في الضوء، ثم يتركون وجوهه الاخرى في الظل، فلا يظهرونها الا على قدر ما يمكن ان يرى منها عند النظر الى ذلك الوجه، فكذلك، لما خشيت ان لا أُضمِّنَ مقالتي كل ما كان في ذهني، اقتصرت فيها على عرض ما كنت اتصوره عن الضوء عرضاً جدَّ مفصل. ثم اضفت إليها بهذه المناسبة شيئاً عن الشمس، وعن الكواكب الثابتة[٢]، لأن الضوء كله يكاد يصدر عنها[٣]، ثم عن السماوات، لأنها تنقله، ثم عن الكواكب السيارة، والنجوم المذنبة، والأرض، لأنها تعكسه، وخصوصاً عن جميع الأجسام التي على الأرض، لأنها اما ملونة، واما شفافة، واما مضيئة[٤]، واخيراً عن الإنسان، لأنه الناظر الى جميع هذه الأشياء. ولكي أترك جميع هذه الأشياء في الظل قليلاً،

---

١) هذا الكتاب هو كتاب العالم (Le Monde, ou Traité de la Lumière) بدأ به عام ١٦٢٩؛ ثم توقف عنه لما بلغه خبر الحكم على غاليله. والقسم الخامس من مقالة الطريقة يلخص كتاب العالم، كما ان القسم الرابع يلخص كتاب التأملات.

٢) جمع بين الشمس والكواكب الثابتة لاعتقاده أنها مركبة من عنصر واحد.

٣) ان منابع الضوء في نظره ثلاثة: الشمس، والكواكب الثابتة، والنار.

٤) ينقسم الضوء عند فلاسفة القرون الوسطى الى ضوء حادث عن الجسم المضيء، وضوء مخترق للوسط الشفاف، وهذا الأخير ينقسم ايضاً الى ضوء حادثٍ عن شعاع مباشر، وضوء حادثٍ عن شعاع منعكس. ويقابل هذا التقسيم الثلاثي ايضاً انقسام الأجسام الى ثلاثة عناصر، فالعنصر الأول هو الشمس، والثوابت، والأجسام المضيئة؛ والعنصر الثاني هو السماوات، والأجسام الشفافة؛ والعنصر الثالث هو السيارات، والنجوم المذنبة، والأرض، وجميع الأجسام الكثيفة الملونة.

ولأستطيع أن اقول رأيي فيها بحرية ، دون أن اكون مرغماً على اتباع الآراء المتداولة بين العلماء ، او على دحضها ، عزمت على ان أترك هنا كل هذا العالم ليجادلوا فيه ، وان أقتصر على الكلام عمّا قد يحدثُ في عالمٍ جديد ، لو ان الله خلق الآن في مكان ما ، في الفضاء الخيالي[١]، مادة كافية لتأليفه ، ثم حرَّك الأجزاء المختلفة لهذه المادة تحريكاً مختلفاً ، وعلى غير نظام ، بحيث ألَّف من ذلك خليطاً مشوَّشاً على النحو الذي يتوهمه الشعراء ، ولم يصنع بعد ذلك الا شيئاً واحداً ، وهو امداد الطبيعة بعونه المادي ، وتركها تفعل وفقاً للقوانين التي أقامها . لذلك ابتدأت اولاً بوصف هذه المادة ، وبذلت جهدي في تمثيلها على وجه ليس كمثل وضوحه ومعقوليته[٢] شيء في العالم ، اللهم الا ما ذكرته آنفاً عن الله والنفس . ذلك لأنني فرضت ايضاً عن قصد أنه ليس في هذه المادة شيء من تلك الصور او الصفات التي يجادلون فيها في المدارس[٣]، ولا فيها على العموم شيء لم تكن معرفته بالنسبة الى نفوسنا طبيعية الى درجة لا يُستطاع معها تكلف الجهل به . ثم اني بينت فوق ذلك ما هي قوانين الطبيعة . ومن دون ان اسند حججي الى اي مبدأ آخر غير كمالات الله[٤] اللامتناهية ، حاولت أن ابرهن على جميع القوانين التي امكنني التشكك فيها ، وان أبين أنها على نمط لو خلق الله معه عوالمَ كثيرةً ، لما كان فيها عالم واحد لا تراعى فيه . ثم بينت بعد ذلك كيف يجب ان ينتظم القسم الاعظم من مادة هذا الخليط

---

١) كان فلاسفة القرون الوسطى يعتقدون ان العالم والمكان متناهيان ، اما الفضاء الخيالي ، الذي يتكلم عنه ديكارت هنا فهو الفضاء الذي يتصوره الخيال وراء حدود العالم .

٢) المادة في نظر ديكارت هي الامتداد ذو الابعاد الثلاثة .

٣) الصور هي الصور الجوهرية التي كان فلاسفة القرون الوسطى يوضحون بها أفعال الأجسام ، اما الصفات الحقيقية فهي التي كانوا يوضحون بها خواص الاشياء . فالنفس مثلاً هي صورة جوهرية ، اما الحرارة فهي صفة حقيقية في كل جسم حار . والمقصود من المدارس هنا المذاهب الفلسفية في القرون الوسطى .

٤) ان الله هو الكائن اللامتناهي الثابت الدائم ، وثبات الله هو الضامن لثبات قوانين الطبيعة .

المشوّش ، وكيف يجب ان يترتب بحسب هذه القوانين على هيئة تجعله شبيهاً بسماواتنا ، وكيف يجب عند ذلك ان تؤلف بعض اجزائه أرضاً ، وبعض أجزائه سيارات ونجوماً مذنبة ، وبعض اجزائه الاخرى شمساً وكواكب ثابتة. وهنا توسعت في موضوع الضوء ، فأوضحت باسهاب ما هو هذا الضوء[1] الذي نفرض وجوده في الشمس والكواكب ، وكيف ينبجس من هناك ، ويخترق في لحظة واحدة مسافات السماوات الشاسعة ، وكيف ينعكس من السيارات والنجوم المذنبة على الأرض . واضفت الى ذلك ايضاً اشياء كثيرة تختص بالجوهر ، والوضع ، والحركات ، وبجميع الصفات المختلفة التي تتصف بها هذه السماوات وهذه الكواكب، بحيث رأيت أني قلت في ذلك ما يكفي للتعريف بأنه لا يلاحظ في سماوات عالمنا هذا ، وكواكبه ، شيء لا ينبغي له ، أو لا يمكنه ، على الأقل ، ان يظهر مشابهاً كل المشابهة لسماوات ذلك العالم الذي وصفتُ وكواكبه . وانتقلت من ذلك الى تفصيل الكلام عن الأرض ، فذكرت كيف يجب ان تتجه جميع أجزائها نحو المركز اتجاهاً محكماً ، مع اني فرضت بصراحة ان الله لم يضع أي ثقل[2] في المادة التي تتركب منها ، وكيف يجب ان يُحدثَ وضعُ السماوات والكواكب ، ولا سيما وضع القمر ، على سطحها المغمور بالماء والهواء ، مدّاً وجزراً مشابهين في جميع احوالهما المدّ والجزر اللذين يشاهدان في بحارنا . وكيف يُحدِثُ هذا الوضع ، عدا ذلك ، جرياناً في الماء والهواء ، من الشرق الى الغرب ، على النحو الذي نشاهده بين المدارين ، وكيف تستطيع الجبال ، والبحار ، والينابيع ، والأنهار ، أن تتكون على سطح الأرض بصورة طبيعية ، وكيف تحصل المعادن في المناجم ، وتنمو النباتات في الحقول ، وتتولد في الأرض على العموم جميع الأجسام التي

---

١) ان حركات اجزاء الجسم المضيء تضغط اعيننا من مسافات بعيدة ، والعالم كما يتصوره ديكارت ملآن كلّه ، فيكفي اذن ان تتحرك أجزاء الجسم المضيء ، حتى ينتقل تأثيرها الى أعيننا انتقالاً آنياً ، كما ينتقل التأثير عند تحريك العصا من طرفها الأول الى الثاني انتقالاً مباشراً .

٢) يعني بالثقل الجاذبية .

تسمى بالمختلطة او المركبة[١] . ولما كنت لا اعرف من بين الاشياء الاخرى التي في العالم شيئاً يحدث الضوء بعد الكواكب الا النار ، اخذت ابين بوضوح تام كل ما يختص بطبيعتها : كيف تحدث ، وكيف تغتذي، وكيف لا يكون لها في بعض الاحيان الا حرارة بدون ضوء ، ولا يكون لها في أحايين اخرى الا ضوء بدون حرارة[٢] ، وكيف يتأتى لها ان تحدث ألواناً مختلفة ، وصفات اخرى مختلفة في أجسام متباينة ، وكيف تذيب بعض الأجسام ، وتصلب بعضها الآخر ، وكيف تكاد تأكلها كلها أو تحيلها الى رماد ودخان ، واخيراً كيف تكوّن من هذا الرماد زجاجاً بمجرد فعلها الشديد . ولما كان قد بدا لي ان استحالة الرماد الى زجاج اجدر بالاعجاب من اي استحالة اخرى في الطبيعة ، وجدت لذلك لذة خاصة في وصفها .

ومع ذلك فاني لم أشأ ان استنبط من جميع هذه الأشياء ان هذا العالم قد خلق على الوجه الذي فرضته ، لأنه من الارجح ان الله قد جعله منذ البداية على ما ينبغي ان يكون عليه[٣]. ولكنه من المؤكد ، وهذا الرأي متداول بين علماء اللاهوت عامة ، أن الفعل الذي يبقيه به الآن لا يختلف عن الفعل الذي به خلقه[٤] ، بحيث لو فرضنا أنه لم يهبه في البدء الا صورة الخليط المشوش ، وأنه حين أقام قوانين الطبيعة ، أمدها بعون منه ، لتفعل على مقتضى عادتها ، لجاز لنا ان نعتقد ، دون ان نخالف معجزة الابداع[٥] ، ان جميع الاشياء التي هي مادية محضة قد تستطيع بهذا وحده ، وعلى مرّ الزمان ، ان

---

١) أي الاجسام المؤلفة من عناصر كثيرة .

٢) مثال الأجسام التي لها حرارة بدون ضوء : الجيار (الكلس الحي) ، ومثال الأجسام التي لها ضوء بدون حرارة ، الماء الفوسفوري ، والنيازك .

٣) ان كمال الله يستلزم ان تكون الكائنات التي خلقها تامة التكوين منذ البداية .

٤) هذه نظرية الخلق المستمر (création continuée) . ان الله يخلق العالم ويديم بقاءه ، فهو اذن مبدع ومبقٍ ، ومعنى الابقاء عند ديكارت هو الابداع المتصل الدائم .

٥) الابداع معجزة لأنه خلق الشيء من لا شيء ، وهو عمل يختص به الله وحده . انظر جلسون : التعليق ، ص ٢٩٣ .

تصير الى ما هي عليه الآن. ان تصوّرنا لطبيعتها حينما نراها تتولد شيئاً فشيئاً على هذا الوجه أيسر كثيراً من تصورنا لها حين لا ننظر اليها الّا وهي تامة الصنع.

وانتقلت من وصف الاجسام الجامدة والنباتات الى وصف الحيوانات، وخصوصاً الى وصف الانسان. ولكن لما كنت لم احصل بعد على معرفة بالانسان كافية للكلام عنه بالأسلوب الذي تكلمت به عن غيره، موضحاً المعلولات بالعلل، ومبيناً من اي العناصر، وعلى اي هيئة ينبغي للطبيعة ان تحدثه، اكتفيت بان افرض ان الله صنع جسم انسان مشابهاً تمام المشابهة لأحد أجسامنا، سواء أكان ذلك في الشكل الخارجي لجوارحه، ام في التكوين الداخلي لأعضائه، دون أن يركبه من مادة غير التي وصفتها، ودون ان يضع فيه في البدء اي نفس ناطقة، ولا اي شيء آخر يقوم منه مقام النفس النباتية او الحساسة[١]، اللهم الّا ما اذكى في قلبه[٢] من نار ليس لها ضوء، كالتي وصفتها من قبل، وتصورتها من طبيعة النار التي تسخن الكلأ المخزون قبل أن يصبح يابساً، او تجعل الأنبذة الجديدة تغلي حينما نتركها تختمر فوق الثفل من عصارتها. لأنني لما بحثت عن الوظائف التي يمكن ان توجد تبعاً لذلك في هذا الجسم، وجدت فيها تماماً جميع الوظائف التي يمكن ان تكون فينا، دون ان نفكر فيها[٣]، اي دون ان يكون للنفس مشاركة فيها. وأعني بالنفس

---

١) النفوس النباتية او الحساسة صور جوهرية فيها من علائق المادة الشيء الكثير، وهي تدل على اختلاط مفهوم النفس بمفهوم الجسم. ولكن ديكارت ميّز النفس من الجسم تمييزاً تاماً، فأرجع افعال النفس الى الفكر، وافعال الجسم الى الامتداد والحركة.

٢) يعتقد ديكارت كما يعتقد ارسطو وفلاسفة القرون الوسطى ان حرارة القلب أشدّ من حرارة سائر الأعضاء، وهذه النار او الحرارة التي فيه توضح لنا حركته، وتفسر ايضاً جميع وظائف الجسم. قارن هذا الكلام بما قاله ابن طفيل في «حي بن يقظان» عن القلب، ص ٤٠ – ٥٠.

٣) لا يمكن ان تكون هذه الوظائف من عمل النفس، لأن النفس اذا قامت بعمل فكرت فيه. وهذه الوظائف خالية من الفكر، فليس للنفس فيها عمل. والانسان يشبه الحيوان في جميع هذه الوظائف، ولا يختلف عنه الا بقوة الفكر.

ذلك الجزء المتميز عن الجسم ، الذي قلنا عنه سابقاً ان طبيعته ليست الا الفكر . ان هذه الوظائف كلها متشابهة ويمكن ان يقال ان الحيوان العديم النطق يشابهنا فيها . ولم استطع من اجل هـذا أن اجد فيها أي وظيفة من الوظائف التابعة للفكر ، التي هي وحدها خاصة بنا من حيث نحن بشر ، بينما وجدتها كلها بعد ذلك فيها ، لما فرضت ان الله خلق نفساً ناطقة ، وعلقها بهذا الجسم على هيئة معينة وصفتها .

ولكني اريد ان اورد هنا ايضاح حركة القلب والشرايين ، حتى يستطيع المرء ان يتبين كيف عالجت هذا الموضوع . ولما كانت هذه الحركة هي اولى الحركات التي تشاهد في الحيوان ، وأعمها[1] ، كان من السهل بالقياس اليها أن يحكم المرء بما يجب ان يراه في الحركات الأخرى . واريد من الذين لم يتعمقوا في علم التشريح ان يبذلوا جهدهم قبل قراءة هذا المقال في ان يُشَرَّحَ أمامهم قلب حيوان كبير ذي رئتين ، وان يطلعوا على التجويفين الموجودين فيه[2] ، حتى تقل الصعوبة في فهم ما سأقوله في هذا الموضوع . لأن قلب الحيوان يكاد يشبه قلب الانسان من جميع الوجوه . فأول هذين التجويفين التجويف الموجود في جهة القلب اليمنى ، ويتصل به انبوبان واسعان جداً ، هما الوريد الأجوف الذي هو الوعاء الرئيسي للدم ، وهو مثل ساق الشجرة ، وكل أوردة الجسم الأخرى فروع له ؛ ثم الوريد الشرياني[3] الذي سُمِّي كذلك خطأ ، لأنه في الحقيقة شريان يبدأ من القلب ، ثم ينقسم بعد خروجه منه الى فروع كثيرة تنتشر في كل مكان من الرئتين . والتجويف الثاني هو التجويف الموجود في جهة القلب اليسرى ، ويتصل به على الوجه نفسه انبوبان في اتساع الأنبوبين السابقين أو أكثر ، وهما الشريان الوريدي[4] الذي سمي كذلك ايضاً خطأ لانه

١) ذلك لأن جميع الحركات والوظائف الاخرى تابعة لحركة القلب .

٢) هما البطين الايمن والبطين الايسر .

٣) La veine artérielle ، وهو ما يسمى بالشريان الرئوي : L'artère pulmonaire.

٤) L'artère veineuse ، وهو ما يسمى بالوريد الرئوي .

ليس الا وريدًا ينشأ عن الرئتين ، حيث ينقسم الى فروع مشتبكة بفروع الوريد الشرياني ، وبفروع المجرى الذي يسمى بقصبة الرئة ، وهي التي يدخل منها هواء التنفس ؛ ثم الشريان الكبير[1] الذي يخرج من القلب ، ويوسل فروعه الى الجسم كله . وأودّ أيضاً لو يُعنَى باطلاع هؤلاء الناس على الصمامات الصغيرة الاحدى عشرة ، التي تفتح الفوهات الأربع الموجودة في هذين التجويفين ، وتغلقها كأنها ابواب صغيرة. وهي ثلاث في مدخل الوريد الأجوف ، مرتبة ترتيباً خاصاً ، بحيث لا تستطيع البتة ان تمنع الدم الذي يحتويه هذا الوريد من ان ينصبّ في التجويف الأيمن للقلب ، ولكنها مع ذلك تمنعه تماماً من الخروج منه . وثلاث في مدخل الوريد الشرياني ، وهي ذات ترتيب مضاد لترتيب الأولى ، تسمح للدم الموجود في هذا التجويف بأن ينتقل الى الرئتين ، ولكنها لا تسمح للدم الذي في الرئتين بأن يعود اليه ؛ وكذلك اثنتان أخريان في مدخل الشريان الوريدي ، تسمحان للدم بالانصباب من الرئتين في التجويف الايسر للقلب ، ولكنهما تمنعان رجوعه ؛ وثلاث في مدخل الشريان الكبير ، وهي تسمح للدم بالخروج من القلب ، ولكنها تمنعه من الرجوع اليه . ولا حاجة الى البحث عن علة اخرى لتوضيح عدد هذه الصمامات غير قولنا أن فوهة الشريان الوريدي بيضية الشكل بسبب المكان التي هي فيه ، فيمكن اذن إحكامُ اغلاقها بصمامتين ، على حين ان الفوهات الأخرى مستديرة ، فيمكن اذن إحكامُ اغلاقها بثلاث . ثم انني اريد ان يُلفت نظر هؤلاء الى أن الشريان الكبير ، والوريد الشرياني ، هما أصلب وامتن تركيباً من الشريان الوريدي والوريد الأجوف ، وان هذين الأخيرين يتسعان قبل دخولهما القلب ، ويؤلفان فيه شبه كيسين ، يسميان بأذينتي القلب ، وهما مركبتان من لحم شبيه بلحمه . واريد ايضاً ان يلاحظوا ان الحرارة في القلب هي دائماً اعظم منها في اي مكان آخر من الجسم ، وانه اذا دخلت قطرة من الدم في تجويفي القلب ، فإن هذه الحرارة قادرة على ان تبسطها ، وتمددها ، كما يحدث على

---

١) La grande artère ، وهو الابهر L'artère aorte .

العموم في جميع السوائل عندما نتركها تتساقط قطرة قطرة في وعاء شديد الحرارة .

وبعد فإنني لست بحاجة الى ان اقول شيئاً آخر لتوضيح حركة القلب الّا ان تجويفَيه،اذا كانا غير ممتلئين بالدم ، سال الدم بالضرورة من الوريد الاجوف الى التجويف الأيمن ، ومن الشريان الوريدي الى التجويف الأيسر ؛ لأن هذين الوعائين يكونان دائماً ممتلئين بالدم ، ولأن فوهاتها المطلة على القلب لا يمكنها ان تكون اذ ذاك مسدودة . ولكن عندما يدخل القلبَ قطرتان من الدم كلٌ واحدة منها في أحد تجويفيه ، فإن هاتين القطرتين ، اللتين لا يمكن ان تكونا الا كبيرتين جداً ، لاتساع الفوهتين اللتين تدخلان منها ، ولامتلاء الأوعية التي تنصبان منها، تتخلخلان وتتمددان بسبب الحرارة التي تقابلها هناك، فينبسط القلب كله بواسطتها ، وتدفعان الأبواب الخمسة الصغيرة عند مدخلي الوعائين ، اللذين جاءتا منها ، ثم تغلقانها ، فتمنعان بذلك نزول الدم بكثرة الى القلب . ثم إن هاتين القطرتين تستمران على التخلخل شيئاً فشيئاً ، فتدفعان الأبواب الستة الأخرى ، عند مدخلي الوعائين الآخرين ، اللذين تخرجان منها، ثم تفتحانها ، فتمددان بهذه الواسطة جميع فروع الوريد الشرياني ، والشريان الكبير ، في اللحظة التي تمددان فيها القلب تقريباً . ثم ان القلب سرعان ما ينقبض بعد ذلك ، كما ينقبض ايضاً هذان الشريانان ، لأن الدم الذي دخلها يبرد فيها ، فتنغلق أبوابها الستة الصغيرة ، وتنفتح الأبواب الخمسة في الوريد الأجوف ، والشريان الوريدي ، فتسمح بمرور قطرتين أخريين من الدم ، تمددان القلب والشرايين من جديد ، كما مددتها القطرتان السابقتان . ولما كان الدم الذي يدخل القلب على هذا الوجه ، يمر بهذين الكيسين اللذين يسميان بأُذَينتيه ، نشأ عن ذلك ان حركتها تكون مضادة لحركته ، وانها ينقبضان عند انبساطه . ومن اجل ان لا يتهوّر اولئك الذين لم يعرفوا قوة البراهين الرياضية ، ولم يتعودوا التفريق بين الحجج الصحيحة والحجج الشبيهة بالحقيقة،فيتورطون في إنكار ما وصفت دون امتحانه ، اردت ان الفت نظرهم

الى ان هذه الحركة التي وصفتها تنشأ بالضرورة عن مجرد وضع الأعضاء ، التي يمكن رؤيتها بالعين في القلب ، وعن الحرارة ، التي يمكن لمسها فيه بالأصابع ، وعن طبيعة الدم ، التي يمكن معرفتها بالتجربة ، وذلك كما تنشأ حركة الساعة عن الوضع والشكل والقوة الخاصة بلوالبها ودواليبها .

ولكن اذا سئلت كيف لا ينضب دم الأوردة ، وهو ينصب دائماً على هذا الوجه في القلب ، وكيف لا تمتلئ به الشرايين كلَّ الامتلاء ، ما دام كل ما يمر بالقلب ينتهي اليها ، لم اجد حاجة الى ان اجيب عن هذا السؤال بأكثر مما كتبه طبيب إنكليزي[1] جدير بأن يمدح لحله هذه المعضلة ، ولكونه اول من قال ان في نهايات الشرايين مساربَ صغيرة كثيرة ، يدخل بواسطتها الدمُ الذي تتلقاه من القلب في الفروع الصغيرة للأوردة ، ثم يعود منها مجدداً الى القلب بحيث لا يكون جريانه الا دوراناً مستمراً . وقد أثبتَ ذلك احسن اثبات بالتجربة العادية التي يقوم بها الجراحون ، وهي ان يربطوا الذراع برفق فوق المحل الذي يفتحون منه الوريد ، فيجعلون الدم يخرج منه بغزارة اكثر مما لو لم يربطوه ، في حين انهم لو ربطوه من اسفل بين اليد والفتحة ، أو لو ربطوه ربطاً شديداً جداً لحدث عكس ذلك تماماً . لانه من الواضح ان الرباط المشدود برفق يستطيع أن يمنع الدم الموجود من قبل في الذراع من الرجوع الى القلب بواسطة الأوردة ، ولكنه لا يحول من أجل ذلك دون مجيئه مجدداً من القلب بواسطة الشرايين ، لأن الشرايين موضوعة تحت الأوردة ، ولأن ضغطها أقل سهولة لصلابة أغلفتها ، ولأن الدم الآتي من القلب اميل الى المرور بواسطتها الى اليد منه الى العودة من اليد الى القلب بواسطة الأوردة. ولما كان هذا الدم يخرج من الذراع بطريق الفتحة التي هي في أحد الاوردة،

---

[1] هو وليم هارفي (William Harvey) الطبيب الانكليزي المشهور، ولد عام ١٥٧٨ وتوفي عام ١٦٥٨ . ونشر كتابه Exercitation anatomic de motu cordis et sanguinis in animalibus, Francfort 1628. عام ١٦٢٨ . ويظهر ان ديكارت قرأ هذا الكتاب بعد نشره بقليل ، وهو يمدح هارفي لكشفه دورة الدم ، ولكنه يجد في تعليله لحركة القلب خطأ .

كان من الضروري ان يكون هناك تحت الرباط ، اي في نهايات الذراع ، مسارب يستطيع الدم ان يجيء بواسطتها من الشرايين[١] . ومن الأدلة الجيدة التي جاء بها هذا الطبيب للبرهان على دوران الدم قوله ان هناك صمامات صغيرة موضوعة في أماكن مختلفة على طول الأوردة تسمح للدم بالعودة من الاطراف الى القلب ،ولكنها لا تسمح له ابدًا بالانتقال من وسط الجسم الى الأطراف[٢] . وهو يثبت ذلك ايضاً بالتجربة التي تبيّن أن الدم الذي في الجسم يستطيع كله أن يخرج منه في قليل من الزمان بطريق شريان واحد مقطوع ، حتى لو كان مربوطاً بإحكام في جهة قريبة جدًا من القلب ، ومقطوعاً فيما بين القلب والرباط على وجه لا يترك مجالًا للتوهم ان الدم الذي يخرج منه يأتي من جهة أخرى غير القلب .

ولكن هناك اشياء اخرى كثيرة تشهد بأن ما قلته هو السبب الحقيقي في حركة الدم هذه . مثال ذلك ، اولًا ، ان الفرق الذي نلاحظه بين الدم الذي يخرج من الأوردة ، والدم الذي يخرج من الشرايين لا يمكن ان ينشأ الا عن تخلخل الدم ، وتقطره عند مروره بالقلب ، بحيث يصبح ، بعد خروجه منه مباشرة ، اي عند وجوده في الشرايين ، ألطف ، واكثر حياة ، وأقوى حرارة ، منه قُبيل دخوله القلب ، اي عند وجوده في الأوردة . واذا انتبه المرء لذلك وجد ان هذا الفرق لا يظهر جيدًا الا بالقرب من القلب ، لا في ابعد الاماكن عنه . ثم ان صلابة الاغلفة التي يتألف منها الوريد الشرياني ، والشريان الكبير تدل دلالة كافية على ان الدم يضغطها بقوة اشد من القوة التي يضغط بها الاوردة . ثم لماذا كان التجويف الايسر للقلب والشريان الكبير اضخم واوسع من التجويف الايمن والوريد الشرياني ؟ ليس لهذا من سبب الا ان دم الوريد الشرياني ، لما كان لم يذهب الى غير الرئتين منذ مروره بالقلب ، كان لذلك الطف ، واكثر ، واسهل تخلخلًا من الدم الذي يأتي مباشرة من الوريد

---

١) يلخص ديكارت هنا ما ذكره هارڤي في كتابه De motu cordis, ch. XI

٢) ان هذا الدليل مستمد مما ذكره هارڤي في الفصل الثالث عشر من كتابه .

الأجوف[١] . وأنّى للأطباء ان يستنبطوا شيئاً عند جسهم النبض اذا كانوا لا يعرفون ان الدم يستطيع ، تبعاً لتغير طبيعته ، ان يتخلخل بتأثير حرارة القلب ، تخلخلاً اقل قوة ، واشد سرعة ، أو اضعف من ذي قبل ؟ واذا بحث المرء عن كيفية سريان هذه الحرارة الى الاعضاء الاخرى ، أفلا يجب عليه ان يعترف بأن ذلك انما يتم بواسطة الدم ، الذي يسخن في القلب ، عند مروره به ، وينتشر منه الى انحاء الجسم كلها ؟ وينتج من ذلك انك اذا نزعت الدم من بعض أقسام الجسم ، ازلت بالوسيلة نفسها حرارته . وهب القلب كان حاراً كحديد مستعر ، فإنه اذا لم يرسل الى الأرجل والايدي دماً جديداً باستمرار ، لم يكفِ لتدفئتها هذه التدفئة[٢] . ثم اننا لنعرف من ذلك ايضاً ان وظيفة التنفس الحقيقية هي استحضار الكفاية من الهواء النقي الى الرئة ، كي يستطيع الدم الذي يجيء اليها من التجويف الأيمن للقلب ، حيث تخلخل واستحال الى شبه بخار ، ان يختثر ويستحيل ثانية الى دم قبل ان يهبط من جديد الى التجويف الأيسر . ولولا ذلك لما كان صالحاً لأن يكون غذاء للنار الموجودة فيه . ومما يؤيد هذا انك ترى ان الحيوانات التي ليس لها رئات ، ليس لها ايضاً الا تجويف واحد في القلب ، وان الاطفال الذين لا يستطيعون استعمال رئاتهم ، وهم اجنة في بطون امهاتهم ، لهم فتحة يسيل منها الدم من الوريد الأجوف الى التجويف الأيسر للقلب ، ومجرى يجيء فيه الدم من الوريد الشرياني الى الشريان الكبير دون أن يمر بالرئة . ثم كيف يتمّ الهضم[٣] في المعدة ، اذا كان القلب لا يرسل اليها حرارة بواسطة الشرايين ، ولا يرسل اليها مع ذلك بعض أجزاء الدم الشديدة السيلان التي تعين على اذابة اللحوم التي وضعت فيها ؟ وكذلك أليس من السهل علينا ان نعرف الفعل الذي يحيل عصارة هذه اللحوم

---

١) يورد ديكارت في هذا النص اعتراضاته على هارفي .

٢) ان جميع الأدلة السابقة تثبت ان حرارة القلب هي السبب الوحيد في حركة الدم ، أما الأدلة التالية فتثبت ان حرارة القلب تعلل جميع وظائف الحيوان من هضم وتنفس وتغذية .

٣) يستعمل ديكارت هنا كلمة (coction) ومعناها الهضم (digestion)

الى دم ، اذا لاحظنا انها تقطر وهي تجتاز القلب ، ذاهبة عائدة أكثر من مائة مرة ، أو مائتين في كل يوم تقريباً ؟ وهل يحتاج المرء لتوضيح التغذية، ولتعليل أخلاط الجسم المختلفة ، الى شيء آخر غير القول ان القوة التي تنقل الدم عند تخلخله من القلب الى نهايات الشرايين تجعل بعض أجزائـه تقف بين أجزاء الاعضاء التي تكون فيها ، وتحل محل أجزاء اخرى تطردها منها ، وأن بعض اجزاء الدم تذهب دون غيرها الى بعض الأماكن ، تبعاً لوضع المسام التي تصادفها ، أو تبعاً لشكلها أو صغرها ، على النحو الذي يستطيع كل انسان ان يراه في غرابيل مختلفة ، متفاوتة الثقوب ، صالحة لفصل الحبوب المختلفة بعضها عن بعض ؟ وأخيرًا ان اكثر ما في ذلك كله استحقاقاً للذكر هو تكوين الارواح الحيوانية التي تشبه ريحاً لطيفة جدًا، او لهيباً جدّ نقي ،وجدّ متأجج، يصعد باستمرار وبغزارة كبيرة من القلب الى المخ ، ثم ينتقل منه الى العضلات بواسطة الاعصاب ، ويعطي الحركة لجميع الاعضاء . لأن اجزاء الدم ، لما كانت هي الأصلح لتكوين هـذه الارواح ، لكثرة حركتها ونفوذها ، لم يكن هناك ضرورة لتخيل علة اخرى تجعل هذه الاجزاء تتجه نحو المخ، بدلا من اي مكان آخر ، غير قولنا ان الشرايين التي تحمل أجزاء الدم الى المخ هي التي تأتي من القلب في خطوط اكثر ما تكون استقامة ، وانه تبعاً لقواعد علم المكانيك التي هي قواعد الطبيعة نفسها ، اذا مالت اشياء كثيرة معاً الى الحركة نحو جهة واحدة لا تتسع لها كلها ، كميل أجزاء الدم الخارجة من التجويف الايسر للقلب الى الاتجاه نحو المخ ، فإن أقوى هذه الاجزاء يصدّ عن المخ أضعفها واقلّها حركة ، ويذهب هو وحده بهذه الوسيلة اليه .

لقد شرحت جميع هذه الاشياء بتفصيل وافرٍ في الكتاب الذي أشرت آنفاً الى عزمي على نشره ، وبينت فيه بعد ذلك ما ينبغي ان تكون عليه بنية اعصاب الجسم الانساني،وعضلاته،حتى تجعل الارواح الحيوانية التي في داخله قادرة على تحريك أعضائه ، كما نجد الرؤوس بعد قطعها بقليل تتحرك وتعضّ الأرض ، مع انها لم تعد حية . وبينت ايضاً ما هي التغيرات التي يجب ان تحصل في

المخ حتى تسبب اليقظة ، والنوم ، والأحلام ؛ وكيف يستطيع الضوء ، والأصوات ، والروائح ، والطعوم ، والحرارة ، وسائر صفات الأشياء الخارجية ، أن تطبع فيه بتوسط الحواس صوراً مختلفة ؛ وكيف يستطيع الجوع ، والعطش ، وسائر الانفعالات الباطنة[1] ، أن تبعث اليه ايضاً بصورها . وبينت ايضاً ما الذي ينبغي اعتباره حساً مشتركاً[2] يقبل جميع هذه الصور ، وما المراد بالذاكرة التي تحفظها ، وبالمتخيلة[3] التي تستطيع أن تغيرها بطرق مختلفة ، وأن تؤلف منها صوراً جديدة ، فتوزع الارواح الحيوانية بالوسيلة نفسها على العضلات ، وتحرك أعضاء هذا الجسم في هيئات متباينة ، وبحسب مناسبات الأشياء التي تعرض لحواسه ، والانفعالات الباطنة التي في داخله ، على مقدار ما تستطيع أعضاؤنا

---

١) يعني بالانفعالات الباطنة : الفرح ، والسرور ، والغضب ، الخ . . .

٢) الحس المشترك (Le sens commun) ومحله الغدة الصنوبرية الموجودة في وسط المخ ، وهي التي تنتهي اليها صور الجزئيات المحسوسة ، وتتأدى منها الى النفس . قال الجرجاني في التعريفات : «الحس المشترك هو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة . فالحواس الخمس الظاهرة كالجواسيس لها ، فتطلع عليها النفس من ثمة فتدركها . ومحله مقدم التجويف الأول من الدماغ كأنها عين تتشعب منها خمسة انهار .» وقال ابو البقاء في كلياته : « الاحساس للحواس الظاهرة كما ان الادراك للحس المشترك او العقل . » وقد خلط ابن سينا بين قوة الحس المشترك وقوة فنطاسيا ، فقال في النجاة : « فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا اي الحس المشترك ، وهي قوة مرتبة في اول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية اليه منها » . (النجاة ، ص ٢٦٥ ، طبعة مصر ، عام ١٣٣١ هـ .)

٣) في الأصل : قوة فنطاسيا (fantaisie) ، وقد ترجمناها بالمتخيلة لأن المتخيلة كما قال الجرجاني في التعريفات : « هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها ، وتصرفها فيها ، بالتركيب تارة ، والتفصيل اخرى ، مثل انسان ذي رأسين او عديم الرأس ، وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت متخيلة » . اما كلمة ذاكرة (mémoire) التي استعملها ديكارت هنا فهي ترادف كلمة خيال الدالة على القوة التي تحفظ ما يدركه الحس المشترك كلما التفت اليها ، فهي اذن خزانة الحس المشترك ، ومحلها مؤخر البطن الأول من الدماغ .

أن تتحرك دون أن تقودها الارادة . ولن يبدو ذلك غريباً لاولئك الذين يعلمون ان صناعة الانسان استطاعت ان تنشئ كثيرًا من المتحركات بذاتها ، او الآلات المتحركة ، دون ان تستعمل في صنعها الّا القليل من القطع بالقياس الى الكثرة العظيمة من العظام،والأعصاب،والشرايين،والأوردة،وجميع الاجزاء الاخرى الموجودة في جسم كل حيوان . وسيسوقهم علمهم الى اعتبار هذا الجسم آلة صنعتها يد الله ، فجاءت ، الى حد يجل عن المشابهة ، أحسن نظاماً،وذات حركات أدعى الى الاعجاب، من اي آلة يستطيع الناس اختراعها .

ولقد وقفت هنا خاصة لأبين أنه ، اذا كان هناك آلات ميكانيكية لها أعضاء القرد وصورته،أو صورة أيّ حيوان آخر غير ناطق ، فإنه لن يكون لنا ايّ وسيلة للتمييز بينها وبين طبيعة هذه الحيوانات في أي شيء ؛ في حين أنه لو كان في هذه الآلات ما يشبه أجسامنا ، ويقلد عملياً ما يمكن تقليده من أفعالنا ، لكان لنا دائماً وسيلتان جد يقينيتين لمعرفة أنها ليست من أجل ذلك كائنات انسانية حقيقية : فأول وسيلة هي أن هذه الآلات لن تستطيع ابدًا أن تتكلم ، ولا ان تستعمل اشارات اخرى تؤلفها ، كما نفعل نحن التعبير عن أفكارنا ؛ لأننا نستطيع ان نتصور آلةً صُنعت على هيئة مخصوصة ، تنطق بكلمات ، بل وتنطق ببعضها لمناسبة أفعالٍ جسمانيةٍ تُحدِث تغييرًا في أعضائها، كأنْ تُلمسَ في بعض المواضع فتسأل عما يراد أن يقال لها ، وتلمس في موضع آخر فتصيح بأن ذلك يؤلمها ، وما شابه ذلك . ولكننا لا نستطيع أن نتصور أنها تنوع ترتيب الكلام ، لتجيبَ عن معنى كل ما يقال امامها ، كما يستطيع أغبى الناس أن يفعل ذلك . والوسيلة الثانية هي أن هذه الآلات ، وان عملت أشياء كثيرة ، كأيّ واحد منا ، أو كأحسن مما يعمل ، فانها تقصر حتماً في أشياء اخرى نتبين منها انها لا تعمل عن علم ، بل تعمل بحسب وضع أعضائها . وهذه الأعضاء محتاجة إذن الى وضع خاص يوافق كل عمل جزئي على حدة ، في حين أن العقل آلة كلية يمكن استخدامها في جميع الظروف . ومن ثم ينتج أنه من المحال عملياً[1] أن

---

١) ما كان محالاً عملياً لم يكن ممتنعاً فلسفياً ، بل الاله القادر على كل شيء يستطيع ان

يكون في آلة من تنوع الأعضاء ما يجعلها تعمل في جميع ظروف الحياة على نحو ما نعمل نحن بتأثير عقولنا .

ثم إنَّه يمكن بهاتين الوسيلتين أيضاً معرفة الفرق بين الانسان والحيوان ، إذ من الملاحظ انه ليس في النـاس ، ولا استثني البلهاء منهم ، مَنْ هم من الغباوة والبلادة بحيث يعجزون عن ترتيب الالفاظ المختلفة بعضها مع بعض ، وأن يؤلفوا منها كلاماً يعبرون به عن أفكارهم ، في حين أنه لا يوجد حيوان يستطيع أن يفعل ذلك مها يكن كاملاً، ومهما تكن ظروف نشأته موآتية . وهذا لا ينشأ عن نقص في أعضاء الحيوانات ، لأنك تجد العقعق والببغاء[1] يستطيعان أن ينطقا ببعض الألفاظ مثلنا ، ولكنك لا تجدهما قادرين مثلنا على الكلام ، أعني كلاماً يشهد بأنهما يعيان ما يقولان ، في حين أن الناس الذين ولدوا صمّاً بكماً ، وحرموا الأعضاء التي يستخدمها غيرهم للكلام ، كحرمان الحيوانات أو اكثر ، قد اعتادوا ان يخترعوا من تلقاء أنفسهم اشارات يفهمها من يجد الفرصة الكافية لتعلم لغتهم ، لوجوده باستمرار معهم . وهذا لا يدل على أن الحيوان أقل عقلاً من الانسان فَحَسْبُ ، بل يدل على أنه لا عقل له البتة ؛ لأننا نرى ان معرفة الكلام لا تستلزم الّا القليلَ من العقل . ولما كان من الملاحظ أن بين أفراد النوع الواحد من الحيوان تبايناً كتباين أفراد الانسان، وأن بعضها أيسر تدريباً من بعض ، كان من البعيد عن التصديق أن قردًا او ببغاء من أكمل افراد نوعه لا يساوي في ذلك أغبى طفل ، او على الأقل طفلاً مضطرب المخ ، الّا اذا كانت نفس الحيوان من طبيعة مغايرة كل المغايرة

يخلق آلات معقدة تعمل في جميع ظروف الحياة ما يعمله الانسان، دون أن تكون محتاجة الى العقل .

١) لقد زعم مونتني ان الفرق بين أذكى الحيوانات وأغبى الناس اقل من الفرق بين أغبى الناس وأذكاهم . ولكن ديكارت يرى أن بين أغبى الناس واذكى الحيوانات فرقاً اساسياً ، وهذا الفرق هو اللغة ، وأن الحيوان ليس اقل عقلاً من الانسان ، وانما هو آلة لا عقل لها البتة .

لطبيعة نفوسنا[١] . فيجب علينا اذن ان لا نخلطَ بين الكلام والحركات الطبيعية ، التي تدلّ على الانفعالات ، والتي يمكن للآلات أن تقلدها، كما تقلدها الحيوانات ، ولا أن نعتقد ، مع بعض الأقدمين ، أن الحيوانات تتكلم ، وان كنا لا نفهم لغتها[٢] . لأنه لو كان ذلك صحيحاً لكان في استطاعتها ايضاً ، ما دام لها كثير من الأعضاء المشابهة لأعضائنا ، ان تُفهمنا مـا يختلج في صدورها كما تَتفاهم وأبناء جنسها . ومما هو جدير بالملاحظة ايضاً ان كثيرا من الحيوانات ، وان كانت تقوم بأعمالٍ تدل على الصنعة اكثر مما تدل عليها اعمالنا ، فاننا نرى مع ذلك ان هذه الحيوانات نفسها لا تظهر شيئاً من الصنعة في كثير من أعمالها الاخرى ؛ فما يصنعه الحيوان خيرا مما نصنع لا يدل اذن على ان له عقلا . ولو صحّ ذلك لكان له عقل اكثر من أيّ واحد منا ، ولكان عمله أحسنَ من عملنا في كل شي. . ولكن هذه الأفعال تدل بالأحرى على خلوّ الحيوان من العقل ، وعلى ان الطبيعة هي التي تتصرف فيه وفقاً لوضع أعضائه ؛ كالساعة التي لم تركب الا من دواليب ولوالب ، وتستطيع مع ذلك أن تحسب الساعات ، وتقيس الزمان بأدق واضبط مما نستطيع نحن ، رغم ما لنا من فطانة ويقظة .

لقد وصفت النفس الناطقة بعد ذلك ، وبينت انه لا يمكن البتة انتزاعها من قوة المادة، كما تنتزع الامور الاخرى التي تكلمت عنها، وانما يجب بصراحة ان تكون مخلوقة ، وبينت ايضاً كيف انه لا يكفي ان تكون مقيمة في جسم الانسان ، كما يقيم البحّار في سفينته[٣] ، لا عمل لها الا تحريك الأعضاء ،

١) اي لو لم تكن طبيعة النفس الإنسانية مغايرة كل المغايرة لطبيعة النفس الحيوانية ، لكان اذكى افراد الحيوان مكافئاً في الذكاء لأغبى أفراد الانسان .

٢) رأي للوكرس (Lucrèce) وغيره من الأقدمين اخذ به مونتني، راجع مونتني : كتاب المحاولات *Essais* II, 12, éd. P. Villey, t. II, p. 165-166

٣) هذا التشبيه مقتبس من آرسطو (*De anima* II, I) ، فالبحّار يوجه سفينته ، ويبقى مع ذلك مستقلا عنها ، كذلك النفس تستطيع ان توجه الجسم ، وتحركه ، وتبقى مستقلة عنه .

وانما ينبغي أن تكون متصلةً بالجسم ، ومتحدةً به اتحادًا أوثق ، حتى يكون لها عدا ذلك احساسات متصلة ، وانفعالات مشابهة لاحساساتنا وانفعالاتنا ، فيتألف منها بذلك انسان حقيقي[١] .

وختاماً لقد أسهبت هنا قليلًا في موضوع النفس ، لشدة خطورته ، لأنني لم أجد بعد الكفر بالله – وهو ضلال اعتقد انني دحضته دحضاً كافياً – ضلالًا أشدَّ ابعادًا للنفوس الضعيفة عن طريق الفضيلة المستقيم من أن يتوهم الناس أن للبهائم نفوساً من طبيعة نفوسنا ، وأنه ليس لنا تبعاً لذلك أن نخشى شيئاً، ولا أن نرتجي شيئاً بعد هذه الحياة الدنيا . مَثَلنا في ذلك مثل الذباب والنمل ، في حين اننا اذا علمنا مبلغ اختلاف نفس الحيوان عن نفس الانسان ، ادركنا الأسباب التي تدل على أن نفوسنا من طبيعة مستقلة عن البدن كل الاستقلال، وأنها من أجل ذلك ليست عرضة للموت بموته . ولما كنا لا نجد اسباباً غير الموت تبطل وجود النفس ، كنا بالطبع أميل الى الحكم بأنها خالدة[٢] .

---

١) الانسان الحقيقي لا يتألف من النفس وحدها ، ولا من الجسم وحده ، وانما يتألف من اتحادهما ، وهو جوهر تام تتحد فيه النفس بالجسم ، ولولا هذا الاتحاد ، لما امكن تعليل حدوث الاحساسات والانفعالات. وديكارت يستعمل هنا كلمة (sentiments) للدلالة على الاحساسات (sensations) ، وكلمة (appétits) للدلالة على الانفعالات او الأهواء (passions) .

٢) أثبت ديكارت ان النفس مستقلة عن البدن ، وَأَعْتَقِدَ ان هذا الاثبات كافٍ للبرهان على امكان بقائها بعد البدن . فالخلود اذن ممكن ، الا انه لا يصبح ضروريًا الَّا اذا اثبتنا البرهان على ان ارادة الله تستلزم البقاء بعد الموت .

القسم السادس

مضت الآن ثلاثة اعوام[1] منذ وصلت الى نهاية الرسالة التي تضمنت كل هذه الأشياء ، وأخذت في مراجعتها لأضعها بين يدي طبّاع ، فإذا بي اعلم ان أشخاصاً ، لا يسعني الّا امتثال أمرهم ، ولهم على أعمالي سلطـان لا يقلّ عما لعقلي من سلطان على أفكاري ، قد استنكروا رأياً في علم الطبيعة نشره بعضهم[2] قبل ذلك بقليل ، وهو رأي لا أريد ان اقول اني أخذت به ، ولكني اقول انني لم الاحظ فيه ، قبلَ استنكارهم اياه ، ما يوهم بانه مضرّ بالدين أو بالدولة ، ولا ما يمنعني بالتالي من كتابته لو أن العقـل أقنعني به . وهذا ما جعلني أخشَى ان يكون في آرائي ما خُدِعْتُ به رغم ما كان لي من بالغ العناية بأن لا أدخِل في اعتقادي آراء جديدة لم تقم عليها البراهين اليقينية ، وأن لا اكتبَ عنها ابدًا ما يمكن ان يعود بالضرر على أي انسان . وهـذا كان كافياً لحملي على تغيير ما عزمت عليه من نشر هذه الآراء . فـإنه وان كانت الاسباب التي جعلتني أعزم اولًا على النشر قويةً جدًا ، فإن ميلي الذي بَغَضَ اليَّ دائمًا مهنةَ تأليف الكتب ، جعلني أجـد من فوري اسباباً اخرى كافيةً لإعفائي من هذا العمل . وهذه الأسبـاب في كلتا الحالتين[3] هي من الخطورة بحيث لا يعود ذكرهـا هنا بالمنفعة عليَّ فحسبُ ، بل قد يكون للجمهور ايضاً فائدة في معرفتها .

---

١) أي في شهر تموز عام ١٦٣٣

٢) أي رأي غاليله في دوران الارض الذي نشره عام ١٦٣٢ ، ودانته من اجله محكمة التفتيش . أما الاشخاص الذين لا يرى بدًا من امتثال امرهم فهم رجال الدين .

٣) هنا نوعان من الاسباب : الاولى ايجابية جعلته يعزم على نشر آرائه ، والثانية سلبية حملته على الاقلاع من نشرها . وقد ذكر ديكارت الأسباب الاولى من قوله : « لم اكن قط كثير الاعتزاز » في الصفحة ١١٩ الى قوله : « ينتظر القيام بها فيا بعد » في الصفحة ١٢٢ ، واورد الاسباب الثانية من قوله : « ولكن عرض لي منذ ذلك الحين » في الصفحة ١٢٢ ، الى قوله : « يمكن ان يظن انني لا استحقه » في الصفحة ١٢٩

لم اكن قط كثير الاعتزاز بالامور التي كانت تصدر عن نفسي . وما دمت لم أجنِ من ثمرات الطريقة التي استخدمتها غير اقتناعي في بعض معضلات العلوم النظرية ، او محاولتي تدبير اخلاقي وفقاً للأحكام التي علمتني اياها طريقتي ، لم اعتقد قط انني مضطر الى ان اكتب عنها شيئاً . ذلك لأن كل انسان ، فيما يتعلق بالأخلاق ، يكثر من الافصاح عن وجهة نظره فيها ، بحيث لو ساغ لغير الذين نصبهم الله حكاماً على شعوبه ، او للذين وهبهم من النعمة والهمة ما يكفي لصيرورتهم انبياء ، ان يتناولوا بالتغيير شيئاً من الأخلاق لكان عدد المصلحين مساوياً لعدد العقول . ومع انني كنت كثير الاعجاب بتأملاتي ، فإنني كنت اعتقد ان لغيري من الناس ايضاً تأملات ربما كانوا اكثر اعجاباً بها. ولكنني لم اكد احصل على بعض المبادئ العامة في علم الطبيعة ، وألاحظ ، وانا ابدأ باختبارها في مختلف المعضلات الجزئية ، مدى ما تستطيع ان تسوق اليه ، ومبلغ اختلافها عن المبادئ التي استخدمت الى الآن ، حتى اعتقدت انه ليس في وسعي أن اكتمها دون ان أخلّ اخلالاً كبيراً بالقانون الذي يوجب علينا توفير الخير العام لجميع الناس على قدر استطاعتنا . لأن هذه المبادئ أبانت لي أنه يمكننا الوصول الى معارف عظيمة النفع في الحياة ، وانه يمكننا أن نجد ، بدلاً من هذه الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس ، فلسفة عملية ، اذا عرفنا بواسطتها ما للنار ، والماء ، والهواء ، والكواكب ، والسموات ، وسائر الأجسام الاخرى التي تحيط بنا من قوة وافعال ، معرفةً متميزةً كما نعرف آلاتِ صُنَّاعنا ، استطعنا ان نستعملها بالطريقة نفسها في جميع ما تصلح له من الأعمال ، وان نجعل انفسنا بذلك سادة الطبيعة ومالكيها[1] . وليس الغرض المقصود من ذلك اختراع عدد لا نهاية له من الصنائع ، التي تجعل المرء يتمتع من دون اي جهد بثمرات الأرض ، وبجميع ما فيها من اسباب الراحة . وانما الغرض الرئيسي منه ايضاً حفظ الصحة ، التي هي بلا ريب الخير الاول ، وأساس جميع الخيرات الاخرى في هذه الحياة . لأن النفس ذاتها تتعلق تعلقاً

---

١) يظهر من هذا الكلام ان ديكارت قد استمدّ مثله الاعلى للعلم من فرنسيس بيكون

قوياً بالمزاج وبترتيب أعضاء البدن . فاذا كان من الممكن وجدان وسيلة تجعل الناس عامة أكثر حكمة ومهارة مما هم عليه الآن ، فاني اعتقد انه يجب البحث عنها في علم الطب[١] . وفي الحق ان في الطب المزاول الآن قليلاً من الأشياء التي لها نفع يستحق الذكر . وأنا متيقن ، دون ان يكون غرضي من ذلك احتقار علم الطب ، انه ما مِن إنسانٍ قط ، حتى بين الذين يحترفونه ، لا يقرّ بأن ما عُلِمَ منه ليس شيئاً يذكر تقريباً بالقياس الى ما بقي غير معلوم ، وانه من المستطاع التخلص من عدد لا نهاية له من الأمراض بدنية كانت او نفسية ، بل ومن ضعف الشيخوخة ، اذا عُرفت اسبابها معرفة كافية ، وعُرفت جميع الأدوية التي زودتنا بها الطبيعة[٢] . ولما كنت قد عقدت النية على ان انفق كل حياتي في البحث عن علم ضروري ، وكنت قد اهتديت الى طريق بدا لي أن من شأن سالكه ان يجد حتماً هذا العلم ، الّا اذا عاقه عنه قصر الحياة ونقص التجارب ، رأيت انه ليس لهذين العائقين علاج أحسن من ان اطلع الجمهور بأمانة على القدر القليل الذي اهتديت اليه ، وان ادعو أرباب العقول الجيدة الى السعي لتجاوز الحد الذي بَلَغْتُه ، باشتراكهم جميعاً ، كلٌّ وفق ميله وعلى قدر استطاعته ، في التجارب التي يجب القيام بها ، واطلاعِهم الجمهور ايضاً على جميع الامور التي قد يُوَفَّقون لمعرفتها ، حتى اذا ما بدأ اللاحقون من حيث انتهى السابقون ، واتصلت أعمار الكثيرين وأعمالهم ، وصلنا جميعاً الى ابعد مما يستطيع الوصول اليه كل فرد وحده .

---

١) كان ديكارت يعتقد ان العلم انما يقي الانسان من الوقوع في المرض ، ويصونه من ضعف الشيخوخة .

وقد اورد في كتاب الاهواء (Traité des passions) امثلة لتطبيق علم الطب تدل على أنه يمكن ايضاً عن طريق العلم اصلاح اخلاق الناس .

٢) كان ديكارت شديد الاهتمام باطالة عمر الانسان ، وشاع في القرن السابع عشر أنه كان يريد ان يعمر خمس مائة سنة باتباع نظام موافق للطبيعة ، ولكنه لما امتدّ به العمر أضاع الكثير من آماله ، فعزّى نفسه في اواخر ايامه بقوله انه اذا عجز عن ابطال الموت ، فهو قد نجح على الاقل في ابطال الخوف من الموت .

وقد لاحظت ايضاً ، فيما يتعلق بالتجارب ، اننا كلما كنا اكثر تقدماً في المعرفة ، كنا الى التجارب أحوج ، لأنه من الخير لنا بادئ بدء ان لا نستخدم الا التجارب التي تقع من تلقاء نفسها تحت حواسنا ولا نستطيع الجهل بها ، شريطة ان نُعمِل القليل من الفكر فيها ، بدلًا من ان نبحث عن أندر التجارب وأصعبها[١] . والسبب في ذلك ان هذه التجارب النادرة كثيرًا ما تخدعنا حين لا نكون عالمين بِعِلَل التجارب المألوفة ، وتكون الظروف التي تتعلق بها خاصةً ودقيقةً الى درجة تجعل ملاحظتها صعبة جدًا . ولكن الترتيب الذي اتبعته في ذلك كان كما يلي : حاولت اولًا ان اجد على العموم المبادئ او العلل الاولى لكل ما هو موجود ، او يمكن ان يوجد في العالم ، دون ان الاحظ في سبيل ذلك غير الله وحده خالق هذا الوجود ، ودون ان استخرج هذه المبادئ او العلل الا من بعض بذور الحقيقة الموجودة بالطبع في نفوسنا[٢] . ثم اني بحثت بعد ذلك عن المعلولات الاولى المألوفة التي يمكن استنتاجها من هذه العلل . ويبدو لي انني وجدت بذلك سماواتٍ ، وكواكبَ ، وارضاً ؛ ووجدت على الأرض ماء ، وهواء ، ونارًا ، ومعادن وأشياء اخرى مشابهة لهذه ، مما هو اكثر الاشياء شيوعاً ، وأبسطها ، واسهلها بالتالي معرفةً . ثم اني لما اردت ان اهبط الى اشياء اخص من الاولى ، ظهر لي فيها من التنوع ما حملني على الاعتقاد انه ليس في استطاعة العقل البشري أن يميز بين صور الاجسام وانواعها التي على الأرض ، وبين ما لا يحصى عدده من الصور والانواع الاخرى ، التي كان في الامكان وجودها عليها ، لو اراد الله إحداثها ، وانه ليس في استطاعتنا استخدامها لمصلحتنا ، الا اذا صعدنا الى العلل عن طريق المعلولات ، واستخدمنا كثيرًا من التجارب الخاصة[٣] . ولما اجلت فكري بعد ذلك في جميع الاشياء التي عرضت لحواسي ،

---

١) أي يجب البدء بايضاح ما يسهل الكشف عنه من الحوادث قبل البحث عن اندر الحوادث واصعبها تأويلًا .

٢) هذه المبادئ الأولى هي الامتداد ، والحركة ، والكمال الالهي .

٣) الفيزياء الرياضية تستنتج استنتاجاً قبلياً (a priori) من الهندسة ولكن الكائنات التي يمكن استنتاجها من الامتداد والحركة كثيرة لا يحصى عددها ، فنها ما هو ظاهر مباشرة

اجترأت على القول انني لم اجد فيها شيئاً لا استطيع ايضاحه ايضاحاً كافياً بالمبادئ التي اهتديت اليها . ولكن يجب علي ان اعترف ايضاً ان قوة الطبيعة هي من العِظَمِ والاتساع ، وان هذه المبادئ هي من البساطة والعموم، بحيث أكاد لا أجد معلولاً جزئياً لا ارى مباشرة انه يمكن استنتاجه من هذه المبادئ بصور مختلفة، وان اكبر صعوبة لديَّ هي في العادة أن أعرف بأية صورة من هذه الصور يتعلق هذا المعلول بتلك المبادئ[1]، لأنني لا اعرف لذلك من حيلة الا البحث من جديد عن تجارب تختلف نتائجها باختلاف تفسيرها باحدى هذه الصور أو بغيرها. على انني قد بلغت الآن حداً تبينتُ فيه ، كما يبدو لي ، تبيناً كافياً ، أيَّ طريق يجب عليَّ سلوكه للقيامْ بأكثر التجارب النافعة في هذا الشأن . ولكنني رأيت ايضاً ان هذه التجارب هي من الخطورة بحيث لا تستطيع يداي ولا موارد رزقي ان تكفي للقيام بها كلها ، حتى لو كان رزقي أكبرَ مما هو بألف مرة ؛ وعلى قدر ما سيتيسر لي منذ الآن القيام بالكثير أو بالقليل منها ، سأتقدم كثيراً او قليلاً في معرفة الطبيعة . هذا ما كنت اعلل النفس بالتعريف به في الرسالة التي كتبتها ، مشيراً فيها بوضوح الى النفع الذي يناله الجمهور من ذلك، وأهبت بجميع الذين هم على التحقيق فضلاء ، لا بتظهرهم الكاذب ، ولا بمجرد أقوالهم ، أن يطلعوني على التجارب التي قاموا بها ، ويعينوني في الوقت نفسه على البحث عن التجارب التي يُنتَظَر القيام بها فيما بعد[2] .

ولكن عرض لي منذ ذلك الحين أسباب أخرى جعلتني أغير رأيي ، وأتفكر في أنه يجب عليَّ في الحقيقة أن أثابر على كتابة جميع الأشياء التي

ومنها ما هو خفي ، ووظيفة التجربة عند ديكارت هي ان تظهر لنا الحوادث الخفية التي يتم توضيحها بعد ذلك عن طريق الاستنتاج .

١) ان الحادث يمكن ان يوضح مكانيكياً بصور مختلفة ؛ ووظيفة التجربة ايضاً ، هي ان تبين لنا اي صورة من هذه الصور يجب ترجيحها على غيرها .

٢) هنا تنتهي الأسباب الايجابية التي حملت ديكارت على نشر آرائه وتبتدئ الأسباب السلبية التي حملته على الكف عن نشرها .

ارتأيت انها على شيء من الخطورة، على مقدار ما ينكشف لي من حقيقة فيها، وأن أعنى بكتابتها كما لو كنت أريد طبعها . وذلك حتى تتاح لي أكبر فرصة لإجادة النظر فيها ، لأن المرء يدقق فيما يرى عرضه على انظار الناس أكثرَ مما يدقق في الشيء الذي لا يكتبه الا لنفسه ، وكثيرًا ما كانت الأشياء تبدو لي صحيحة عند البدء بتصورها ، حتى اذا ما أردت كتابتها على الورق كانت تبدو لي باطلة . واذا كنت قادرًا على ان لا اضيع أية فرصة لإفادة الجمهور ، وكان لكتاباتي شيء من القيمة ، فإن الذين سيطّلعون عليها بعد موتي قد يستطيعون استخدامها في ما فيه الخير . ولكن ينبغي ان لا أوافق على نشرها في حياتي ، حتى لا يكون للاعتراضات والمجادلات التي قد تتعرض لها ، ولا للشهرة التي قد تكسبني اياها ، مهما يكن نوعها[١] ، أية فرصة لإضاعة الوقت الذي صممت على استخدامه في تعليم نفسي . لأنه ، وان صح انه يجب على كل انسان أن يوفر الخير للآخرين على قدر ما هو مُؤمَّل منه ، وأنه لا قيمة لمن لا ينفع الناس في شيء ، فإنه من الحق ايضاً ان مشاغلنا[٢] يجب ان تمتد الى أبعد من الزمان الحاضر ، وأنه يحسُن بنا اهمال الأشياء التي قد تعود ببعض النفع على الأحياء ، اذا كانت الغاية من هذا الاهمال القيام بأشياء اخرى تحقق نفعاً أعظم لاحفادنا . واني لأريد حقاً أن يعلم الناس[٣] بأن القليل الذي تعلمته حتى الآن ليس شيئاً يذكر بالنسبة الى ما أجهله ، ولست بيائس من تعلمه . ويكاد يكونُ مثلُ الذين يكشفون شيئاً فشيئاً عن الحقيقة في العلوم كمثل الذين يكون تعبُهم في تحصيل المكاسب الكبيرة عندما يصيرون اغنياء اقلّ من تعبهم في تحصيل اليسير منها وهم فقراء . وربما أمكن ايضاً تشبيههم برؤساء الجيوش ، الذين تزداد قواهم في العادة بازدياد

---

٢) في الاصل : telle quelle

٣) في الاصل : nos soins

٤) في الاصل : Je veux bien qu'on sache

انتصاراتهم ، والذين يحتاجون في حفظ جيوشهم بعد خسارة المعركة الى حذق أعظم[١] من الحذق الذي يحتاجون اليه في فتح المدن والاقاليم بعد الانتصار . وفي الحق ان محاولة التغلب على جميع الصعوبات والأخطاء ، التي تمنعنا من الوصول الى معرفة الحقيقة ، تشبه خوض المعركة ، وان الاخذ برأي فاسد يتعلق بمسألة عامة وهامة يشبه خسارة المعركة . واذا ما قبل المرء رأياً فاسدًا احتاج في العودة الى الحالة التي كان عليها من قبل الى حذق اعظم من الحذق الذي يحتاج اليه في تقدم عظيم يحرزه بالاعتماد على مبادئ وثيقة. اما انا فإني ، اذا كنت قد اهتديت من قبل في العلوم الى بعض الحقائق (وارجو ان تكون الأمور التي يحتوي عليها هذا الكتاب[٢] باعثة على الحكم بأني اهتديت الى بعضها) ، استطيعُ ان اقول ان هذه الحقائق ليست سوى توابع ولواحق لخمس معضلات رئيسية او لستٍ تخطّيتها ، وهي بمثابة معارك كان الحظ فيها الى جانبي[٣] . ولن اخشى ان اقول اني ارى ان الوصول الى نهاية مقاصدي لا يحتاج الّا الى ربح معركتين او ثلاث مثلها . ولست من التقدم في السن[٤] بحيث لا استطيع ، وفقاً لما هو مألوف من سير الطبيعة ، أن اجد متسعاً كافياً من الوقت لتحقيق هذه الغاية . ولكنني اعتقد انه ينبغي لي أن لا اضيع ما بقي من الوقت على قدر ما لي من الأمل في القدرة على حسن استخدامه . ولو نشرت اصول طبيعياتي لهيأ لي ذلك بلا ريب كثيرًا من الفرص لاضاعة الوقت، لأنها، وان كانت كلها تقريباً من البداهة بحيث لا يحتاج المرء للتصديق بها الا الى فهمها ، وحيث لا يوجد فيها أصل اعتقد انني عاجز عن البرهان عليه[٥] ، فانه من المحال مع ذلك أن تجي. هذه الاصول مطابقةً لمختلف آراء الناس . وانا

١) في الاصل : plus de conduite ؛ وقد ترجمناه كما ترى .

٢) اي علم انكسار الاشعة ، وعلم الأنواء ، وعلم الهندسة .

٣) أنظر الى هذا الاسلوب ، إنه يدل على ان صاحبه جندي نبيل ، يقاتل في ميدان الافكار ، لا فضولي مدّعٍ بما ليس فيه .

٤) كان ديكارت اذ ذاك في الحادية والاربعين من سنه .

٥) البرهان على هذه الاصول هو استنتاجها من مبادئ ما بعد الطبيعة .

اتوقع أنّ الاعتراضات التي ستنشأ عنها قد تصرفني عن متابعة أعمالي.

وقد يقال ان هذه الاعتراضات قد تكون نافعة ، لأنها امّا ان تُعرّفني بأخطائي ، وامّا أن تبعث الآخرين على التعمق فيا قد يكون في مبادئي من حق . واذا كان الكثيرون يستطيعون أن يروا ما لا يراه انسان واحد ، فان ابتداءهم منذ الآن باستخدام اصول طبيعياتي سيعينني على الافادة من اختراعاتهم . ولكن بالرغم من اعترافي بأنني كثير التعرض للخطأ ، وانني أكاد لا أطمئنّ ابدًا الى الافكار الاولى التي ترد عليَّ ، فإن اختباري للاعتراضات التي يمكن ان توجّه اليَّ يمنعني من ان أؤمل أي نفع منها ، لانني كثيرًا ما خبرت من قبلُ أحكام الذين كنت احسبهم اصدقاء ، واحكام الذين كنت ارى انهم لا يبالون بي ، بل واحكامَ الذين كنت اعرف ان خبثهم وحسدهم يحملانهم على اظهار ما ستره الحب عن أصدقائي ، وقلما اعترض احدهم عليَّ بشيء لم اتوقعه البتة ، اللهمَّ الا اذا كان هذا الشيء بعيدًا جدًا عن موضوعي . وكذلك لم اجد قطُّ ناقدًا لآرائي الا كان أقلَّ مني تدقيقاً وانصافاً. ولم أرَ قطُّ حقيقةً مجهولة كشفت من قبل بواسطة المجادلات التي تثار في المدارس . لأن كل مجادل يعمل ، وهو يحاول الانتصار في مجادلته ، على تعزيز الحقائق الظنية، أكثر مما يعمل على وزن حجج المناظرين وتمحيصها . ومن يَتعاطى مهنة المحاماة ببراعة زماناً طويلًا لا يكون لذلك السبب فيا بعد من أحسن القضاة .

اما الفائدة التي سينالها الآخرون من الاطلاع على أفكاري ، فانها لن تكون كبيرة جدًا ، ما دمت لم أتقدم بعد فيها تقدماً كبيرًا يغنيني عن اضافة اشياء كثيرة عليها قبل وضعها موضع العمل . واعتقد انني استطيع أن اقول ، من دون غرور ، انه اذا كان هناك رجل قادر على ذلك ، فانا أحق بأن اكون هذا الرجل من اي انسان آخر ، لا لأنه لا يمكن أن يكون في العالم اذهان افضل بكثير من ذهني ، ولكن لأن المرء اذا اخذ الشيء عن غيره لا يستطيع أن يجيد تصوّره ويدَّعيه كما لو اخترعه بنفسه . والدليل على

صحة ذلك في هذا الموضوع انني كثيرًا ما أوضحت بعض آرائي لأولي العقول الجيدة ، فبدا لي ، وانا اكلمهم ، أنهم فهموها فهماً تام التميز ، ولكنني لاحظت مع ذلك أنهم كانوا ، اذا اعادوا القول فيها ، يُبَدِّلونها في الأغلب بعض التبديل ، بحيث كنت لا استطيع ان اعترف بأنها آرائي . ويَسُرُّني لهذه المناسبة ان ارجو أحفادنا ان لا يصدقوا ما سينسب اليَّ من الامور اذا كنت لم أذعها بنفسي . وما كنت لأعجب أبدًا لهذا الشطط في القول المنسوب الى الفلاسفة الأقدمين الذين لم نعثر على كتبهم ، ولا أرى من اجل ذلك ان افكارهم كانت مخالفة للحق كثيرًا ، لعلمي بأنهم كانوا اعقل اهل زمانهم ، ولكنني أرى ان افكارهم التي نقلت الينا لم تخلُ من التحريف[1] . وانك لترى ايضاً انه قلما اتفق لأحدٍ أتباعهم أن فاقهم في شيء . وأنا متيقن ان اشد اتباع آرسطو حماسة الآن ، يعدون انفسهم سعداء لو ان معرفتهم بالطبيعة كانت كمعرفته ، حتى لو كان من شرط هذه المعرفة ان لا تتجاوز الحدّ الذي وقف عنده . انهم أشبه شيء باللبلاب[2] الذي لا يستطيع ان يرتفع ابدًا الى ما فوق الأشجار التي تحمله ، والذي كثيرًا ما يهبط بعد بلوغه ذراها . لأنه يبدو لي ايضاً ان هؤلاء يهبطون ، أي انهم يُمسون ، بوجهٍ ما ، اقل علماً مما لو استنكفوا عن الدراسة . وهم ، لعدم اقتناعهم بمعرفة ما هو موضح بطريقة معقولة عند المؤلف ، يريدون فوق ذلك أن يجدوا عنده حلًّا لمعضلات كثيرة لا يقول فيها شيئاً ، وربما كانت لم تخطر بباله قط . ومع ذلك فإن طريقتهم في التفلسف توافق كثيرًا اصحاب العقول الضعيفة ، لأن غموض المميزات والمبادئ التي يستخدمونها تجعلهم قادرين على الكلام عن جميع الاشياء بجراْة كأنهم يعرفونها ، وعلى تأييد كل ما يقولونه فيها ضدّ أشدّ الناس دقة وحذقاً ، دون ان يكون للمرء وسيلة في إقناعهم انهم على خطأ . فهم بذلك

١) يشير هنا الى ديموقريطس الذي قال بالأجزاء الفردة .

٢) في الاصل : le lierre وهو نبات في عروقه شبه جذور صغيرة قاسية تعلق بالصخر وبجذوع الاشجار .

يشبهون في نظري رجلا اعمى اراد ان يقاتل بصيرًا دون ان يعرض نفسه للخسارة ، فجاء به الى قعر كهف جدّ مظلم . واستطيع ان اقول ان لهؤلاء مصلحة في استنكافي من نشر مبادئ الفلسفة التي أخذت بها[1] ، لأن هذه المبادئ ، لما كانت على ما هي عليه من قوة البساطة وشدة الوضوح ، كان نشري لها اشبه شيء بفتح بعض النوافذ ، وادخال النور منها الى الكهف الذي هبطوا للتقاتل فيه . وكذلك ليس هناك من سبب يحمل اصحاب الاذهان الجيدة على ان يتمنوا معرفة هذه المبادئ . لأنهم اذا ارادوا ان يعرفوا الكلام في كل شيء ، وان يشتهروا بأنهم علماء ، فانه من الأيسر لهم ان يصلوا الى ذلك بالاقتناع بالحقائق الظنية ، التي يمكنهم ان يجدوها من دون عناء في جميع المسائل ، بدلا من ان يبحثوا عن الحقيقة التي لا تنكشف في بعض المسائل الا شيئاً فشيئاً ، والتي تدعو المرء عند البحث في المسائل الاخرى الى الاعتراف الصريح بجهله بها . واذا كانوا يفضلون معرفة القليل من الحقائق على غرور التظاهر بمعرفة كل شيء ، وهذه المعرفة هي الافضل بلا ريب ، وكانوا يريدون ان يهدفوا الى مطلب شبيه بمطلبي ، فإنهم لا يحتاجون من اجل ذلك الى ان اقول لهم اكثر مما قلته آنفاً في هذا المقال . لأنهم اذا كانوا قادرين على ان يتقدموا اكثر مما تقدمت ، فإنهم يكونون بالأولى اقدر على ان يهتدوا بانفسهم الى كل ما اعتقد انني كشفته[2] . ولما كنت لم ابحث شيئاً قطّ الا بترتيب ، كنت على يقين من ان ما بقي عليّ استكشافه هو بنفسه اصعب واخفى مما استطعت قبل الآن ان اهتدي اليه ، وربما كان سرورهم بتعلمه مني أقل بكثير من سرورهم بتعلمه بأنفسهم . أضف الى ذلك ان العادة التي سيكتسبونها من بحثهم اولا عن الاشياء السهلة ، وتدرجهم في الانتقال قليلًا قليلًا الى اشياء أصعب منها ، سيكونان أنفع لهم من كل ما يستطيعه

---

١) هذا تحديد لأتباع آرسطو ، لأن ديكارت يعتقد ان مجرد نشر آرائه سيهدم فلسفتهم .

٢) يتعمد ديكارت اخفاء بعض الحقائق التي كشفها ، ويتكلم عنها احياناً في كثير من الغموض ، وذلك لكي لا يدعيها بعض العلماء لأنفسهم .

تَعليمي ، وكذلك فانه من الثابت عنـدي انني لو لُقِّنت ، وانا يافع ، جميع الحقائق التي بحثت منذ ذلك الحين عن براهينها ، ولم أكابد أي عناء في تعلمها ، لما تعلمت قط شيئاً غيرها ، ولما اكتسبت ما اعتقد انني امتلكته من الاعتياد والسهولة في كشف الجديد من الحقائق دائماً ، على قدر ما ابذله من الجهد في البحث عنها . وبكلمة واحدة ، اذا كان في العالم عمل لا يمكن ان يتمه الا الشخص الذي بدأ به ، فان ذلك العمل هو الذي انا جاهد فيه .

نعم ان جهد رجل واحد لا يكفي للقيام بجميع التجـارب التي تنفع في هذا السبيل . ولكن هذا الرجل لا يستطيع ايضاً ان يستخدم يداً غير يده استخداماً نافعاً في ذلك ، اللهمّ الّا اذا كانت هذه الأيدي التي يستخدمهـا ايدي صناع ، او أناس آخرين مثلهم ، ممن يستطيع ان يدفع لهم اجراً ، فيدفعهم امل الربح ، وهو وسيلة فعّالة جداً ، الى إحكام جميع الأشياء التي يأمرهم بصنعها . لأن من شأن المتطوّعين ، الذين يندبون انفسهم لمعاونتـه بدافع التطلع او الرغبة في العلم ، ان يَعِدوا بأكثر مما يفعلون[١] ، وان يقترحوا خططاً جميلة لا تحقق واحدةٌ منها قط الغرضَ المطلوب ، ومن عادتهم فوق ذلك انهم يريدون أن يُجازوا على عملهم بان تُوَضَّحَ لهم بعضُ المعضلات ، او أن يكافأوا عليه بالثناء والمحادثات الباطلة ، وكل زمان تستغرقه هذه الامور ، وان قلّ ، فهو ضائع[٢] . واما التجارب التي قام بها الآخرون من قبل ، فان القائمين بها ، وان ارادوا اطلاعه عليها ، فهم لا يطلعونه ابداً على شيء مما يسمونه اسراراً . وأكثر هذه التجارب يتألف من ظروف كثيرة ، أو من عناصر لا طائل فيها ، بحيث تعوقه عن تحصيل ما فيها من حقيقة . وقد يجدها كلها فوق ذلك سيئة الشرح ، بل قد تكون باطلة جداً ، لأن الذين قاموا بها تكلفوا ان يجعلوا ظواهرها موافقة لمبادئهم ، ولو فرضنا ان فيها تجارب نافعة له ، لما كافأت الزمن الذي يجب عليه انفاقه في اختيارها . وعلى ذلك ، فانه ، اذا كان في العالم

١) في الأصل : Ils ont pour l'ordinaire plus de promesses que d'effet

٢) في الأصل : Qui ne lui sauraient coûter si peu de son temps qu'il n'y perdit .

رجل نعلم يقيناً انه قادر على كشف أعظم الأشياء وانفعها للناس ، وكان الناس لهذا السبب يبذلون جهدهم بجميع الوسائل لاعانته على بلوغ نهاية قصده ، فاني لا أرى انهم يستطيعون أن يفعلوا شيئاً في سبيله، غير مدّه بنفقات التجارب التي يحتاج اليها ، والحؤول بعد ذلك بينه وبين ايّ رجل يزعجه ، ويضيع عليه وقته[١] . ولكني وان كان حسن ظني بنفسي لم يبلغ بي درجة تجعلني اريد ان أعد الناس بالخوارق أو أن أعلل النفس بافكار باطلة توهمني ان الدولة[٢] يجب ان تهتم كثيراً بخططي ، فان نفسي كذلك ليست من الضعة بحيث أرضى بأن أقبل من اي انسان مهما تكن منزلته ايّ جميل يمكن ان يُظَنّ أنني لا استحقه .

كل هذه الاعتبارات مجتمعة حملتني منذ ثلاث سنين[٣] على الامتناع عن نشر الكتاب الذي كان بين يدي ، وجعلتني أعزم على أن لا اطالع الناس طول حياتي بغيره ، مما قد يكون عاماً جداً ، أو يمكن ان تفهم منه اصول طبيعياتي[٤]. ولكن عرض لي منذ ذلك الحين من جديد سببان آخران اضطرّاني الى أن اورد هنا بعض المحاولات الخاصة ، وأن اقدّم للجمهور بياناً عن أعمالي ومقاصدي . اما السبب الاول، فهو أني اذا قصرت عن ذلك ، ظن الكثيرون، ممن اطّلعوا على نيتي السابقة في طبع بعض المقالات ، أن الأسباب التي تبعثني على العدول عن نشرها قد تنسب الى عجز فيّ أكثر مما هي في الواقع. لأنني، وان كنت لا احب المجد الى درجة الافراط ، بل وان كنت ، اذا صحّ القول ، أكرهه ، لاعتقادي انه مضادّ للراحة التي أقدرها فوق كل شيء ،

---

١) وبعبارة اخرى ان ديكارت لا يؤمل المعونة الا من الدولة ، فهي وحدها قادرة على الانفاق على تجاربه ، وهي وحدها قادرة على حمايته .

٢) في الأصل : le public ، ويعني به الدولة.

٣) أي في نهاية تشرين الثاني عام ١٦٣٦

٤) إن هذا الكلام لا يدل على ان ديكارت قد اعرض نهائياً عن نشر كتاب العالم، وانما يدل على انه مستعد لنشره عند تغير الظروف .

فانني لم احاول قط مع ذلك أن استر أعمالي كما تُستر الجرائم ، ولا أن اتخذ كثيراً من الحيطة للبقاء مجهولا . ذلك لأني كنت اعتقد ان هذا الامر قد يسيء الى نفسي ، كما انه قد يسبب لي قلقاً مضاداً ايضاً لراحة الفكر التامة التي أنشدها . ومع أني كنت لا أبالي بأن اعيش مشهوراً ، او غير مشهور ، فانني لم استطع ان امنع نفسي من الحصول على بعض ضروب الشهرة . لذلك رأيت انه يجب عليَّ ان اعمل ما في وسعي لأجنب نفسي على الاقل الشهرة السيئة . والسبب الثاني ، الذي حملني على كتابة هذا المقال ، هو انني رأيت خطتي في التعلم تزداد تأخراً كل يوم ، لحاجتي الى تجارب كثيرة يتعذر عليَّ القيام بها وحدي دون معونة الآخرين . ومع انني لست مغتراً بنفسي الى حدٍ يجعلني آمل ان تأخذ الدولة على عاتقها بنصيب وافر من مشاغلي ، فانني على كل حال لا أُريد ايضاً ان اقصر في حقّ نفسي ، ولا أن اعطي الذين سيعيشون بعدي سبباً لِلَّومي يوماً على انه كان في وسعي ان اترك لهم اشياء كثيرة احسن مما فعلت ، لو اني لم أهمل ابداً إفهامهم ما الذي يستطيعون أن يعينوني به على تحقيق خطتي .

وقد رأيت انه كان من السهل عليَّ ان اختار بعض المواد التي ، وان لم تكن موضوع محاولات كثيرة ، ولا باعثة على التصريح باكثر مما اريد من مبادئي ، فانها تبين بوضوح كافٍ ما أقدر عليه ، او لا اقدر عليه في العلوم . ولا استطيع ان اقول انني نجحت في ذلك، كما اني لا اريد ان استبق احكام أيّ شخص عندما اتكلم انا نفسي عما كتبت ، ولكن يسرّني ان ينتقدها الناس ، وفي سبيل إتاحة أكبر الفرص لهذا النقد ، أبتهل الى جميع الذين لهم عليها اعتراض أن يكلفوا انفسهم عناء ارساله الى ورّاقي ، حتى اذا ما أعلمني بذلك ، حاولت ان اقرن الاعتراض بردّي عليه في الوقت نفسه ، فيطلع القراء بهذه الواسطة على هذا وذاك معاً ، ويتيسر لهم الحكم بما هو أحق . على انني لا أعِدُ ابداً بأن اكتب ردوداً مطولة عليها ، وانما أعِدُ بان اعترف صراحة بأخطائي اذا كنت اعرفها ؛ اما اذا كنت لا استطيع ان ارى الخطأ ، فاني

أبعد بأن اقول في بساطة ما اعتقد انه مطلوب للدفاع عن الأشياء التي كتبتها، دون أن اضيف عليها تفسيراً لأية مسألة جديدة ، وذلك حتى لا انتقل الى غير نهاية من مسألة إلى اخرى .

واذا كان بعض هذه المسائل التي تكلمت عنهـا في أول علم انكسار الأشعة ، وعلم الأنواء[1] لا تروق لبعضهم في بادئ الأمر ، لاطلاقي عليهـا اسم الفروض ، ولما يبدو مني من العزوف عن اثباتها ، فما على القارئ الّا ان يصبر على قراءتها كلّها بانتباه ، ولي ملء الأمل بأنـه سيكون راضياً عنها . لأنه يبدو لي ان الحجج تتعاقب فيها تعاقباً يُبرهَنُ فيه على الأواخر بالأوائل التي هي عللها ، وعلى الاوائل بالاواخر التي هي معلولاتهـا ، ولا ينبغي ان يُتوهَّم أنني أقع هنا في الخطأ الذي يسميه المناطقة دورًا ، لأن التجربة ، ما دامت تجعل اكثر هذه المعلولات يقينية جدًّا ، فإن العلل التي استنتجت منها هذه المعلولات لا تصلح لإثبات وجودها بقدر ما تصلح لتوضيحها ، بل الامر على العكس من ذلك ، أي ان العلل إنما تثبتهـا المعلولات . وانا لم اطلق عليها اسم الفروض الا ليكون معلوماً اني اعتقد ان في استطاعتي استنتاجها من هذه الحقائق الأولى التي اوضحتها من قبل . ولكنني اردت عن قصد أن لا أفعل هذا الامر ، وغايتي من ذلك : ان امنع بعض العقول ، التي يقـال لها عن الموضوع كلمتان او ثلاث ، فتتوهم انها تعلم في يوم واحد ما انفق غيرها عشرين سنة في التفكير فيه ، والتي ، كلما كانت اكثر نفاذًا ونشاطاً ، كانت اكثر تعرّضاً للخطأ ، وأقلَّ قدرة على معرفة الحقيقة ، وان أحول بين اصحاب هذه العقول ، وبين انتهاز الفرصة من ذلك لبناء فلسفـة باطلة على المبادئ التي يظنون انها مبادئي ، فينسب الناس اليَّ ما فيها من خطأ. اما الآراء الصادرة بأجمعها عني ، فاني لا اجد في جدتها حجة يعتذر بها[2] ، ما دمت على

---

١) من هذه الوسائل البحث عن صور الجزئيات التي يتألف منها الماء ، والارض ، والهواء ، والضوء .

٢) ذلك لأن النظريات لا تتميز بجدتها الا اذا استبدلت بالأخطاء القديمة حقائق ثابتة .

يقين من ان المرء اذا لاحظ اسبابها جيدًا ، وجد فيها من البساطة والموافقة للعرف العام ما يجعلها تظهر اقلّ بعدًا عن المألوف ، وأقلّ غرابة من أي رأي آخر يتخذه المرء في الموضوعات نفسها . وانا لا اتمدح ابدًا بانني كنت اول مخترع لها ، ولكني افتخر بانني لم آخذ بها قط لأنّ غيري قال بها ، ولا لأنه لم يقل بها ، وانما قبلتها لأن العقل وحده قد أقنعني بها .

واذا كان الصناع لا يستطيعون ان يحققوا عاجلًا ذلك الاختراع الذي شرحته في علم انكسار الاشعة[1] ، فانني لا ارى انه يمكن القول من اجل ذلك ان هذا الاختراع فاسد . لأنه ما دام الحذق والاعتياد لازمين لصنع الآلات التي وَصفتُ ، ولتسويتها ، دون ان ينقصها اي شرط جزئي ، فان تعجبي من نجاح الصناع فيها ، لأول وهلة ، لن يكون اقلّ من اعجابي بقدرة أحد الناس على تعلم العزف بالمزهر ببراعة ، في يوم واحد ، لمجرد اعطائه سُلّمًا موسيقيًا جيدًا . واذا كنت اكتب بالفرنسية ، التي هي لغة بلادي ، بدلًا من اللاتينية ، التي هي لغة اساتذتي ، فالسبب في ذلك اني اؤمل ان الذين لا يستعملون الا عقلهم الطبيعي المحض ، سيكون حكمهم على آرائي أصدقَ من حكم الذين لا يؤمنون الّا بالكتب القديمة . اما الذين يجمعون بين العقل والعلم ، وهم الذين اتمنى ان يكونوا وحدهم قضاتي ، فاني متيقن انهم لن يكونوا من التعصب للغة اللاتينية بحيث يرفضون تفهم حججي ، لانني اشرحها بلغة عامية .

ومع ذلك فاني لا اريد ان اتكلم هنا بكلام مفصل عن التقدم العلمي الذي اؤمل احرازه في مستقبل الايام ، ولا ان آخذ على نفسي امام الناس عهدًا لا اكون على ثقة من الوفاء به . ولكنني اقتصر على القول انني عازم على ان لا انفق ما تبقى من أيام حياتي الّا في السعي لاكتساب معرفة بالطبيعة تصلح لأن يُستخلص منها ، لعلم الطب ، قواعد اوثق من التي حصل الناس عليها حتى الآن . وان ميلي ليبعدني كل البعد عن اي مطلب من المطالب

---

١) هذا الاختراع الذي يشير اليه هنا هو الطريقة الجديدة التي ابتكرها لنحت عدسات ذات سطح هذلولي الشكل .

الاخرى ، وعلى الأخص تلك التي لا يمكن ان تكون مفيدة لبعض الناس الا اذا أضرّت ببعضهم الآخر[1] . واذا اضطرتني بعض الظروف الى مزاولتها، فانني لا اعتقد ابدًا انني قادر على النجاح فيها . وانني لأعلن ذلك هنا ، وانا اعلم حقّ العلم ، ان هذا الاعلان ليس من شأنه ان يجعلني عظيماً في العالم ، ولكن ليست لي في هذه العظمة ايضاً أية رغبة . وسأكون دائماً معترفاً بالجميل للذين يعينونني على الاستمتاع بأوقات فراغي ، دون عائق ، اكثر من اعترافي بجميل الذين يعرضون عليّ اشرف مناصب الارض .

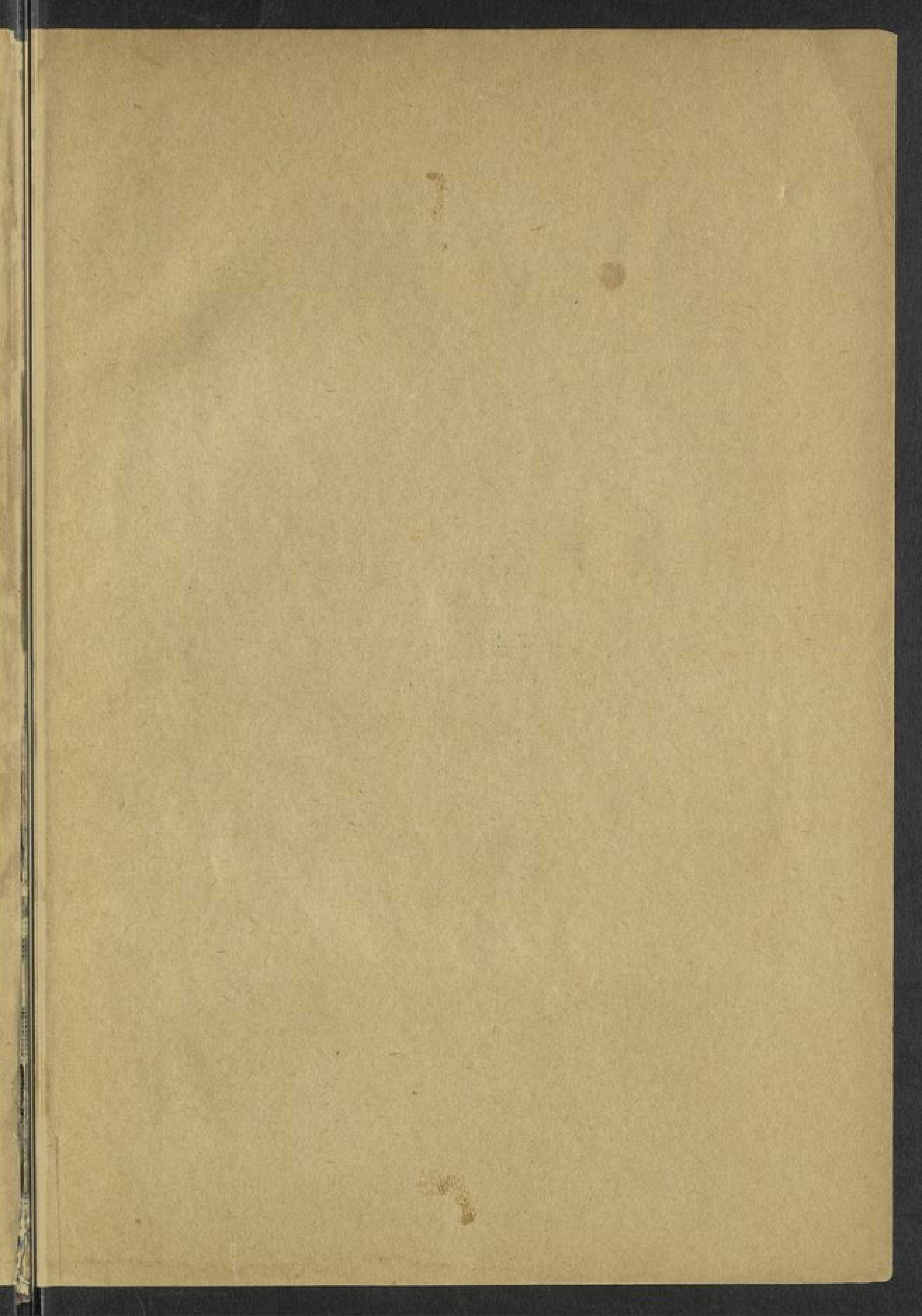


---

١) يشير هنا الى الأعمال العسكرية . وفي كلامه هذا تلميح قريب من التصريح بأنه لن يلبي رغبة الدولة ، اذا هي طلبت منه استخدام علمه لغاية حربية . (راجع تعليق جيلسون على مقالة الطريقة، ص١٢٨ من طبعة (J. Vrin) ، وترجمة مقالة الطريقة للخضيري : مقال عن المنهج ، ص ١١٩)

فهرس

انجزت المطبعة الكاثوليكية
في بيروت ، طبع هذا
الكتاب في السادس عشر من
شهر آذار سنة ١٩٥٣



COLLECTION UNESCO D'ŒUVRES REPRÉSENTATIVES

RENÉ DESCARTES

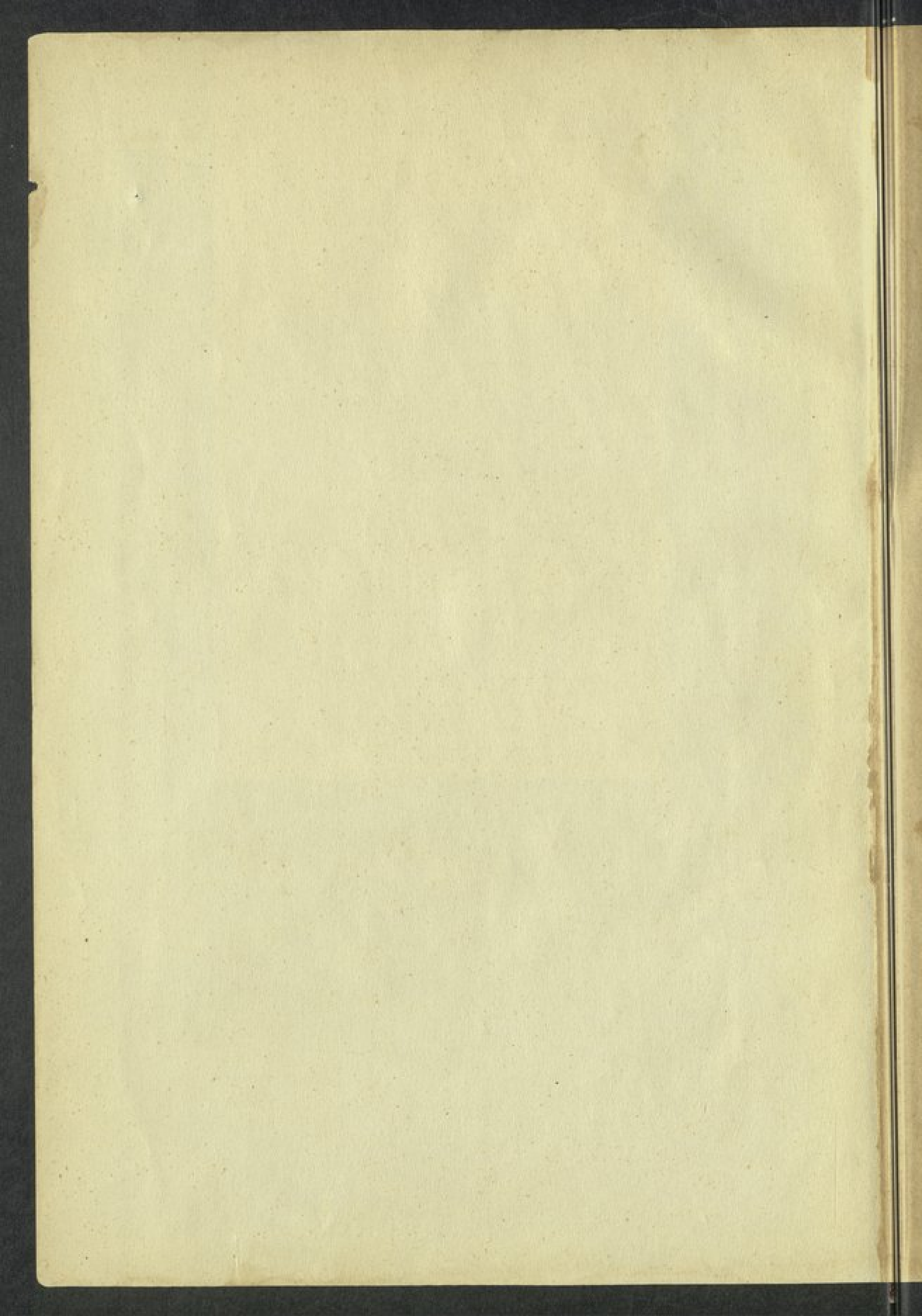
DISCOURS DE LA MÉTHODE

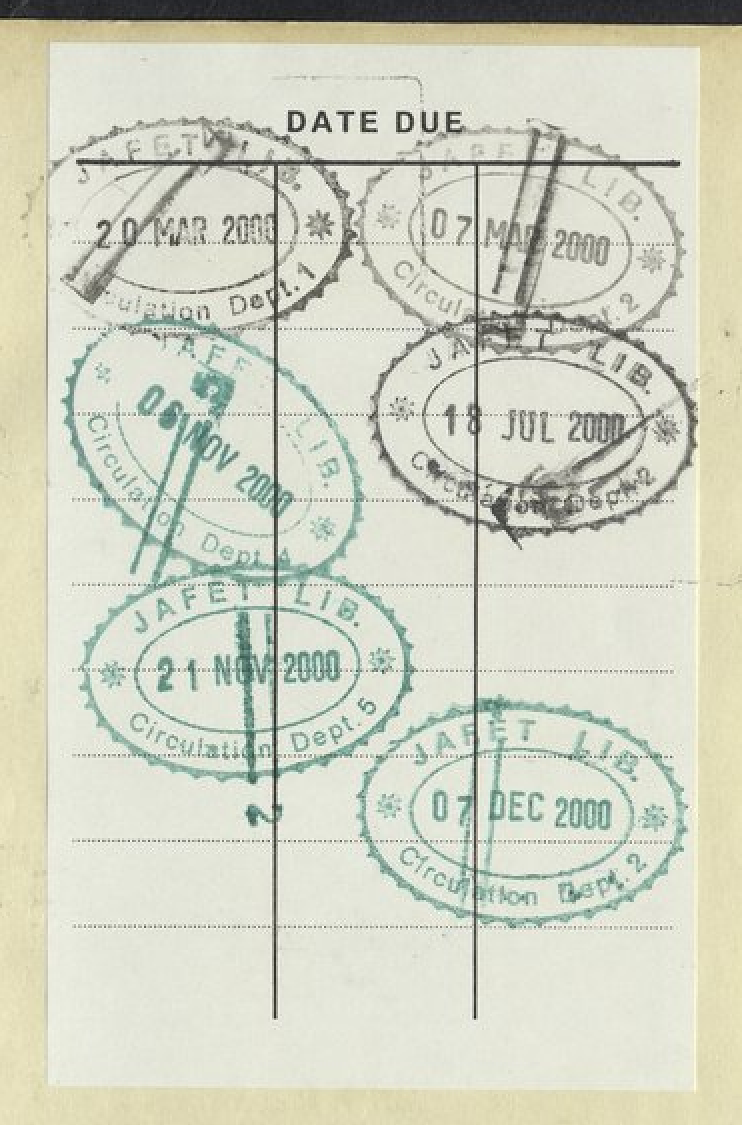
Traduction arabe avec Introduction et notes

par

Dr JAMIL SALIBA

BEYROUTH
1953




DATE DUE